lardır. Protokole göre, padişah bir merasim için tahtına oturduğunda, atına bindiğinde ve bayram törenlerinde kutlamaları kabul ederken alkış çavuşları teşrifatçıbaşının işaretiyle, "Aleyke avnullah"; "Uğurun açık olsun, ikbâlin efzûn, padişahım, ömr ü devletinle bin yaşa!"; "Mâşallah, mağrur olma padişahım, senden büyük Allah var!" diyerek bir ağızdan bağırırlardı. Alkışçıbaşının, "Hareket-i hümâyun padişahım, devletinle bin yaşa!" diye bağırması üzerine padişah ayağa kalkar, İstanbul kadısı ile daha yüksek rütbeli devlet büyüklerinin tebriklerini ayakta; "İstirâhât-ı hümâyun padişahım, devletinle bin yaşa!" demesi ile de oturur ve daha küçük rütbeli devlet büyüklerinin tebriklerini oturduğu yerden kabul ederdi.

Alkış merasimi Tanzimat'a (1839) kadar gösterişli bir şekilde alkış çavuşları, saltanatın kaldırılmasına kadar da hassa hademeleri ve Muzıka-i Hümâyun hademeleri tarafından yerine getirilmiştir. Sultan Abdülaziz'in Mısır seyahatinden sonra alkış âdeti halka da sirayet etmiş, hatta İzmir'deki gayri müslimler, padişahı "vive le Sultan" sözleriyle karşılamışlardır. Şehzadelerle sadrazam ve diğer vezirler de usulüne uygun sözlerle alay çavuşlarınca alkışlanırlardı. Tanzimat'ın ilânından sonra vezirlerin alkışlanması usulü kaldırılmıştır.

Halk arasında söylenen, "Allah'a ısmarladık"; "Hoşça kalın"; "Allah selâmet versin"; "Bereketli olsun"; "Allah kavuştursun"; "Allah bir yastıkta kocatsın" gibi iyi dilek ifade eden sözler de folklorik bakımdan değişik alkış örnekleridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Divânü Lügati't-Türk Tercümesi, I, 97; *Derleme Sözlüğü*, Ankara 1963, I, 223; *Tarama Sözlüğü*, Ankara 1963, I, 106-108; Pakalın, I, 52-53; Koçi Bey, *Risâle* (nşr. Ali Kemâlî Aksüt), İstanbul 1939; *Teşrîfât-ı Kadîme*, s. 49-54, 58, 81, 100-101, 113-115; Cevdet, *Ma'rûzât*, s. 58; M. Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* [İstanbul 1931] (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 180-181; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 206-211, 212-216; Mithat Sertoğlu, *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul 1958, s. 13; *TA*, II, 109; *TDEA*, I, 118-119.


ABDÜLKADİR ÖZCAN

ALLÂF, Ebü'l-Hüzeyl

(bk. EBÜ'L-HÜZEYL el-ALLÂF).

ALLAH

(الله)

Kâinatı yaratan ve idare eden en yüce varlık.

I. GİRİŞ

A) Etimoloji. Allah kelimesinin etimolojisi üzerinde İslâm bilginleri, Arap dili uzmanları ve müsteşrikler tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelimenin herhangi bir kökten türemiş olmayıp sözlük mânası taşımadığı ve gerçek mâbudun özel adını teşkil ettiği, yahut sözlükte bir anlamı olsa bile gerçek mâbuda ad olunca bu anlamı kaybettiği genellikle benimsenmektedir. Bununla birlikte onun çeşitli köklerden türemiş olabileceğini söyleyenler de vardır. Bu ikinci grubun görüşleri şöyle özetlenebilir: **a) İlâh** kelimesinden türemiş olup başına harf-i ta'rif getirilmiş, bir taraftan **el-ilâh** şeklinde dildeki yerini almışken diğer taraftan kullanım sırasında dile kolaylık sağlamak maksadıyla asıl kelimenin hemzesi kaldırılmış, lâmlar birleştirilmiş (idgam) ve azamet ifade eden kalın bir ses verilerek **Allah** tarzında okunmuştur. İlâh kelimesi ise "kulluk etmek" mânasındaki **elehe-ye'lehu** veya "hayret ve şaşkınlık içinde kalmak, gönülden bağlanıp sığınmak" anlamındaki **elihe-ye'lehu** ve **velihe-yevlehu** kökünden ism-i mef'ul mânasında bir masdar olup "tapınılan, yüceliğinin karşısında hayrete düşülen, gönülden bağlanılıp sığınılan" mânalarını ifade eder. Ancak ilâh, hak mâbud için olduğu gibi bâtıl tanrılar için de kullanılmıştır (bk. İLÂH). **b) "Gizlenmek**, duyu idrakinin fevkinde olmak" anlamındaki **lâhe-yelîhu** kökünden **leyh — lâh** kelimesinden türemiş olup "duyu idrakinin ötesinde bulunan" demektir. Lâh kelimesinin başına harf-i ta'rif getirilerek lâmlar birleştirilmiş ve Allah kelimesi elde edilmiştir. c) Daha çok yabancı yazarların gösterdiği bir temayüle göre Allah lafzı, Câhiliye Araplarının putlarından olan el-Lât (اللات) veya Ârâmîce **elâhâ** (الاها) kelimelerinden alınmıştır.

Allah kelimesinin etimolojisi hakkında ileri sürülen ve sayısı otuza yaklaştığı kaydedilen (bk. *Lisânü'l-ʿArab* ve *Tâcü'l-ʿarûs*, "elh" md.leri; Râzî, I, 121-127) eski farklı görüşler ve bunlara ilâve olarak öne sürülen yeni iddialar (bk. Cevad Ali, VI, 23-24, 116-118), başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere İslâm literatürünün sunduğu Allah anlayışı karşısında fazla bir önem taşımaz. Bununla birlikte ortaya konan bütün görüş ve iddialar bir arada değerlendirildiği takdirde kelimenin zengin mânalı ve Arapça asıllı ilâh lafzından türemiş olduğu kanaatı ağır basacaktır. Allah kelimesi İslâm öncesi Arap dili ve edebiyatında "ilâh, tanrı" anlamında kullanılmış ise de (aş. bk.) bu kullanımın konu ile ilgili İslâmî nasların semantik örgüsünden anlaşılan Allah kavramıyla münasebeti yok denecek kadar azdır. İslâm bilginleri bu kelimenin tarifini, aynı anlama gelen bazı kelime farklılıklarıyla şu şekilde yapmışlardır: "Allah, varlığı zorunlu olan ve bütün övgülere lâyık bulunan zâtın adıdır" (الله اسم للذات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد) (Tehânevî, "el-ulûhiyye" md.). Tarifteki "varlığı zorunlu olan" kaydı, Allah'ın yokluğunun düşünülemeyeceğini, var olmak için başka bir varlığın desteğine muhtaç olmadığını ve dolaylı olarak O'nun kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu; "bütün övgülere lâyık bulunan" kaydı ise yetkinlik ve aşkınlık ifade eden isim ve sıfatlarla nitelendiğini anlatmaktadır. Allah kelimesi İslâmî naslarda bu tarifin özetlediği bir kavram haline gelmiş, gerçek mâbudun ve tek yaratıcının özel ismi olmuştur. Bu sebeple O'ndan başka herhangi bir varlığa ad olarak verilmemiş (bk. Meryem 19/65), gerek Arap dilinde gerekse bu lafzı kullanan diğer müslüman milletlerin dillerinde herhangi bir çoğul şekli de oluşmamıştır.

B) Çeşitli Dinlerde Allah İnancı. Allah inancı ilkel dinlerde ve diğer inanç sistemlerinin hemen hepsinde vardır. İlkel din araştırmaları için uygun bir alan olduğu kabul edilen Avustralya'da sürdürülen araştırmalar sonunda ilk inanışlar için fetişizm, totemizm ve animizme dayalı olarak yapılagelen antropolojik açıklamalara bir yenisi ilâve edilmiştir. Yaşayan en düşük kültür seviyesine, düşünce şekillerinin en uzak eskiye dayanan kalıplarına ve beşerî hayatın en kaba şekline rastlanan Avustralya'nın güneydoğusundaki ilkel kabileler üzerinde yapılan son çalışmalar, onların yüce bir varlığa inandıklarını ortaya koymuştur.

Eski antropolojik teorilerle açıklanmasına imkân bulunmayan bir inanışa göre ölüm öncesinden itibaren var olan yüce tanrı (kamunun babası) göklerin üzerinde varlığını hâlâ sürdürmekte, insanları ve davranışlarını gözlemektedir. Orta Avustralya'daki Atnatular'ın inancına göre ise varlığı kendinden olan, göklerde ikamet eden, lutufkâr ve ezelî bir tanrı mevcuttur. Dinler tarihi alanında yapılan bu tür yeni araştırmalar, ilkel inanışlarda Allah'ın birliğine dayalı bir telakkinin bulunduğunu, politeizmin bir sapma olarak sonradan ortaya çıktığını belgeler durumdadır (bk. *ERE*, VI, 243-247). Bu sonuç semavî kitapların beyanına da uygun düşmektedir.

Asur-Bâbil dininde çok tanrıcı bir inanç sistemi tesbit edilmekle birlikte özellikle Asurlular'ın inanışına göre küçük tanrılar, yüce tanrı Asur'un karşısında gerçek birer varlık olmayıp sanki onun farklı isimler almış görünümlerinden ibarettir.

Budizm'de tanrı inancının bulunmadığı söylenirse de aslında konu o kadar açık ve kesin değildir. Gerçi mevcut bilgi ve belgelere bakılırsa Buddha'nın kendisi duyular ötesi âlem, vahiy ve âhiret gibi teolojik konulara iltifat etmemiş, eski Hint Sankhya felsefesine uyarak kâinatta ilâhî müdahalenin bulunmadığı izlenimini vermiştir. Fakat Budizm metinlerinin Buddha'nın yaşadığı dönemden asırlarca sonra redakte edildiği unutulmamalıdır. Ayrıca onun bu tutumundan ateizm sonucu çıkarılmasının doğru olmadığı ve talebelerinin de böyle bir sonuca varmadığı bilinen bir gerçektir. Sonraki gelişmelerde Budizm'in tanrı anlayışına yer verdiğini, hatta Buddha'nın kendisinin bile tanrılaştırıldığını belirtmeliyiz.

Çin dinlerinde önceleri monoteizmi andıran bir tanrı inancı hâkim iken sonraları Shangti adlı semavî tanrının yanı sıra gök ve yer ruhlarının mevcudiyeti kabul edilip bu ruhlar tanrılaştırılmış ve böylece çok tanrıcı anlayışa kaymalar olmuştur. Bununla birlikte Çin'de tek tanrı inancının dejenere edilmesine karşı sık sık tepkiler de meydana gelmiştir.

Eski Mısır dininde güçlü bir tanrı inancının bulunduğu şüphesiz olmakla birlikte bunun tek tanrıya mı, yoksa bir nevi çok tanrı (hénothéisme= her kavim için bir tanrı inancı) esasına mı dayalı olduğu hususu araştırmacılar arasında tartışma konusudur. Mısır metinlerinde nitelendirilen tanrı, "her şeyi yaratan, ezelî, dehrin sahibi, ilmi sınırsız, görünmeyen ama duaları kabul eden..." ulu bir varlıktır. Ancak bu vasıflar birden fazla tanrıya da yöneltilmiştir. Bu ikinci derecede tanrılar, tek tanrının çeşitli isimleri ve tecellileri olarak da kabul edilebilir (bk. *ERE*, VI, 275). Nitekim Kur'an'da Hz. Yûsuf'un Mısır hapishanesindeki mahkûmlara hitaben söylediği, "Allah'tan başka taptıklarınız sizin ve atalarınızın taktığı kuru isimlerden başka bir şey değildir" (Yûsuf 12/40) meâlindeki sözü de bu son görüşü destekler mahiyettedir.

Eski Yunan tanrı anlayışına politeizm hâkimdir. Bu inanışın çeşitli kavim ve milletlerin tesiri altında oluştuğu kabul edilebilir. Homeros'un şiirlerinde tanrılar "ölümsüz, acı ve üzüntüden uzak, ölümsüzlük sağlayan gıdalarla beslenen, kendi hallerinin dışındaki kılıklarla görünen, iyilikle davranan, ancak yeminini bozan ve yabancılara eziyet eden kötü kimseleri de cezalandıran" varlıklar olarak nitelendirilir. Sokrat öncesi düşünce sistemlerinde tanrı anlayışında mücerrede doğru gelişmeler kaydedilir. Sokrat tanrılara ahlâksızlık yakıştırmalarını (isnatlarını) tenkit etmiştir. Eflâtun ise geleneksel Yunan tanrılarına atıflarda bulunmuşsa da felsefesinde yer verdiği semavî varlıkların mahiyeti bu tanrılarla uyum göstermemektedir. Onun asıl teolojisinde tanrı aşkın ve üstün özellikler taşır. Bu teolojisinin ise gerçek bir monoteizmin işaretlerini taşıdığını belirtmeliyiz. Aristo'nun sisteminde tanrı hareketin sebebi ise de kendisi hareket etmez. Tabiat bilkuvve ilâhî olup varlık tohumunu tanrıdan alır ve kendini yüksek formlarla gerçekleştirir. Bu noktada Grek dini geleneksel dinden sapar ve yeni bir özellik kazanır.

Hint dininin en eski metinlerinde ilkel bir tabiata tapınma karakteri göze çarpar. Bütün tabii güçler şahıslaştırılmıştır; gök tanrısı, fırtına tanrısı, ateş tanrısı gibi. Sonraki dönemlerde bu inanış daha mücerred ve mistik bir karakter kazanarak felsefî ve panteist bir şekle bürünür. Kutsal kitaplarından Rig-Veda'da en yüce ve en yetkin sıfatlar, eşi ve benzeri olmayan tek bir tanrıya aittir. Fakat başka tanrılara da eşi ve benzeri olmama özelliğinin sık sık izâfe edildiği görülür. Milâttan önce VII-VI. yüzyıldan itibaren Hint dinine rahiplere bağlı katı merasimcilik girmiş, Veda'lardaki mâneviyat geri planda kalmıştır. Bunun sonucunda şekilciliğe karşı isyan biçiminde gelişen tepkiler Hinduizm'de inkârcı ve materyalist akımların oluşmasına yol açmıştır. Daha sonra Upanişadlar'ın etkisiyle Brahmanlar şekilcilikten sıyrılıp aşkın hakikatler üzerinde düşünebilmiş, ibadetlerini de buna paralel olarak geliştirmişlerdir. Bugün Hindistan'ın çoğunluğunu oluşturan muhtelif unsurların çok farklı inançlara sahip olması, halkın genel olarak bir konuda -meselâ Allah'ın varlığı konusunda- ne düşündüğünü tesbit etmeyi güçleştirmektedir. Bununla birlikte halkın yüce bir tanrı hakkında ve onun sıfatları konusunda umumi bir kanaate sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Zerdüştîlik öncesi İranlılar Ârî ırk olarak Hindûlar'la temelde aynı inancı paylaştılar. Zerdüşt'ün getirdiği anlayışa göre ise tanrı (Ahura Mazda) yüce ve bir tek olup cevheri maddî değildir; rahîm ve alîm, her yerde hâzır ve nâzırdır; değişmeye tâbi değildir. Ancak Ahura Mazda'nın kudreti bir anlamda sınırlıdır. Çünkü mahiyeti bakımından ona tamamen zıt bir ruhanî güç daha vardır ki belli bir süre içinde Ahura Mazda'nın işlerine karşı gelip kötülüklere yol açabilir. Daha sonra kaleme alınan dinî metinlerde Ahura Mazda yüceliğini korumakla birlikte mutlak birliğini kaybetmiştir. Klasik anlayışta tanrının sıfatları olarak geçen özellikler şahıslaştırılmış ve tapınma konusu haline getirilmiş, ateş de tanrının oğlu olarak tarif edilerek ona tapınılmıştır. Ayrıca Zerdüştîlik öncesi tanrılara benzeyen tabiat tanrılarına Yazatalar adı verilerek Ahura Mazda ve onun başmelekleriyle birlikte bunlara da tapınılmıştır. Bu ise Zerdüştîliğin temelde tevhidci olan anlayışından bir sapmadan ibarettir.

Eski Türkler'in millî geleneğinde sembolik anlamlar taşıyan kurt ve kartal gibi hayvanlara gösterilen ihtimamdan hareket eden bazı araştırmacılar onların dininde totemcilik unsurları aramışlarsa da Türkler'in içtimaî, hukukî ve iktisadî hayatlarının totemciliğin öngördüğü kalıplara uymadığı bilinmektedir. Ayrıca bozkır Türk inançları ile Şamanlık arasında bağlantı kurulması hususu da yerleşmiş fakat eksik bir yaklaşımdır. Zira Şamanlık din olmaktan çok sihir karakteri taşıyan bir vecd tekniği olarak tarif edilmektedir. Şifacılık, ölü ruhlarıyla temasa geçme ve onların zararlarını giderme, cin ve perilerle ilişki kurma gibi gayelere yönelik bu tür tekniklerin, çoğu ilkel dinler gibi bozkır Türk inançlarında da yer aldığı bilinmektedir. Ancak yine de eski Türkler'de Şamanlık, onların dinlerini temsil edecek kadar şümullü bir fonksiyona sahip görünme-

mektedir. Aynı durum, atalarına ait hâtıraları aziz sayan eski Türkler'in bu özellikleriyle bir tür atalar ibadetine mensup oldukları şeklindeki yorumlar için de söz konusudur. Nitekim ölen ataları yarı-tanrı sayma, onlara insan kurban etme, ölen atanın yanına karısının ve maiyetinden birinin gömülmesi gibi atalar kültünün karakteristik inanç ve uygulamaları eski Türkler'de bulunmamıştır.

Bozkır Türk topluluğunun asıl dini Gök Tanrı inancı ve ona ibadettir. Bu inanç sisteminde "tengri" (tanrı) yaratıcı ve mutlak kudret sahibi bir varlık olarak düşünülmüş, yüceliğini belirtmek maksadıyla "semavî" olarak nitelendirilmiş ve genellikle Gök Tanrı diye anılagelmiştir. İnsanların mukadderatını tayin eden, hayata doğrudan müdahale eden, emreden ve emrine uymayanı cezalandıran tanrı hayatın ilkesi olup ölüm de onun iradesine bağlıdır. Tanrı kanundur, hakikattir; insanlar fâni, o ise ezelî ve ebedîdir. Bütün bu vasıfların yanında tanrı birdir. Eski Türk dinine ait bütün veriler, araştırmacıları bu inanç sisteminin tek tanrı esasına bağlı olduğu yönünde düşünmeye âdeta mecbur etmektedir. Nitekim Türkler'in İslâm dinini kısa zamanda ve kitleler halinde benimsemelerinde, öteki âmiller yanında, onların eski inançları ile İslâm'daki tanrının birliği ilkesi arasında bir uygunluk veya yakınlık görmelerinin de etkili olduğunu söylemek mümkündür.

İslâm öncesinde Araplar'ın puta taptıkları bilinmektedir. Kur'an'da bu konuya sık sık temas edilmekte, bazı âyetlerde putların isimlerinden de söz edilmektedir (bk. meselâ en-Necm 53/19-20; krş. el-A'râf 7/180; Râzî, *Tefsîr*, IV, 477). Bununla birlikte onların, muhtelif kabilelere ait olmak üzere sayısı yüzlerle ifade edilen putların üstünde bir yüce tanrının bulunduğu inancını taşıdıkları da anlaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, onların deyişiyle "Allah", "azîz" ve "alîm" diye adlandırdığı bu yüce tanrının kendilerini ve bütün kâinatı yarattığına, güneşi ve ayı belli bir nizama bağladığına, yağmur yağdırmak suretiyle yeryüzünü canlıların beslenmesine elverişli hale getirdiğine inandıklarını haber vermekte (bk. meselâ el-Ankebût 29/61, 63; ez-Zuhruf 43/9), ayrıca onların bu Allah adına yemin ettiklerini (el-En'âm 6/109; en-Nahl 16/38), hayatlarının sıkıntılı ve tehlikeli dönemlerinde O'na sığındıklarını (el-En'âm 6/40-41; Yûnus 10/22) ve O'nu Kâbe'nin rabbi kabul ettiklerini (Kureyş 106/3) ifade etmektedir. Yine Kur'an, Câhiliye Arapları'nın bu yüce tanrı (Allah) inancının yanında putlara tapmalarının, putların kendilerini Allah'a yaklaştıracağı ve O'nun nezdinde şefaatçı olacağı kanaatine bağlı olduğunu haber verir (bk. Yûnus 10/18; ez-Zümer 39/3). Diğer bazı âyetler, Câhiliye Arapları'nın "yüce tanrı" anlamındaki Allah inancının başka belirtilerine de temas eder (bk. Cevad Ali, VI, 104-105).

İslâm öncesi Araplar'ı bazı dualarında, deyim, atasözü ve özellikle şiirlerinde Allah kelimesini oldukça fazla kullanmışlardır (Cevad Ali, VI, 105-113). Yabancı yazarların bir kısmı bu gerçeği kabul ederken diğer bir kısmı ya Câhiliye şiirini kökünden reddedip bu şiirlerin İslâm'ın doğuşundan sonra düzenlendiğini ve Câhiliye dönemine nisbet edildiğini ileri sürmekte, yahut da bu şiiri orijinal kabul etmekle birlikte içinde bulunan Lât ve benzeri put isimlerinin sonradan müslümanlarca ayıklanıp yerlerine Allah kelimesinin yerleştirildiğini iddia etmektedirler. Halbuki bugün elimizde bulunan İslâm öncesi edebî metinler içinde Allah lafzının yanında azımsanmayacak derecede put isimleri de yer almaktadır. Aslında Câhiliye şiirinden put adlarının çıkarılıp yerlerine Allah kelimesinin yerleştirilmesinin lafız ve mâna âhengi bakımından çok zor olmasının yanında sağlayacağı önemli bir fayda da yoktur. Çünkü İslâm öncesi Araplar'ının puta taptığı zaten bilinmekte, kabul edilmekte ve İslâmiyet'in inanç alanında meydana getirdiği yenilik bu temele dayandırılmaktadır. Bazı yazarlar da Câhiliye Arapları'nda tesbit edilen yüce tanrı inancının yahudi ve hıristiyanların tesiriyle oluştuğunu, en azından bu tesirin söz konusu inancın oluşmasında önemli rol oynadığını öne sürerler (İzutsu, s. 99-105). Temelde tek tanrı inancına dayanan Yahudilik ile Hıristiyanlığın bu tür tesirleri teorik olarak mümkün görünmekle birlikte, İslâm öncesi Araplar'ının yabancı etkilere açık olabilecek bir din arayışı duygusundan uzak bulunmaları ve gerek yahudi gerekse hıristiyanlarla olan olumsuz veya ilgisiz münasebetleri, ileri sürülen bu görüşün doğruluğuna fazla şans tanımamaktadır. Bilindiği gibi Araplar'ın kendi ülkelerinde hıristiyanlar yok denecek kadar azdı. Yesrib (Medine) civarında yerleşen yahudi kabileleri de o bölgenin Araplar'ı tarafından etkileri altında kalınacak ölçüde sıcak karşılanmış değildi. Ayrıca Araplar'ın puta tapıcılığı ve yüce tanrı anlayışı içinde ne yahudi antropomorfizminin ne de hıristiyan teslis inancının izlerini görmek mümkündür. Buna göre İslâm öncesi Araplar'ının dinî hayatında görülen yüce tanrı inancını Hz. İbrâhim'den kalan Hanîf dinine dayandırmak daha isabetli olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber'in ve daha birçok Arap kabilesinin soyu İbrâhim'in oğlu İsmâil'e ulaşmaktadır. Muhtelif âyetlerin beyanından anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed, ebedî kurtuluşu gaye edinen evrensel çağrısıyla ortaya çıkarken bu çağrısını, hitap ettiği kitle nezdinde kabul görmüş bulunan ve kısaca Hanîf diye adlandırılan inanç üzerine oturtmuştur. Bunun karşısında müşrikler ve özellikle yahudi ve hıristiyanlar İbrâhim'in dinine (millet) sadık kaldıklarını iddia etmişler; Kur'ân-ı Kerîm ise İbrâhim'in yahudi, hıristiyan veya müşrik değil Allah'ı bir tanıyan bir müslüman (hanîf-müslim) olduğunu kesin bir dille ifade etmiş (Âl-i İmrân 3/67), hidayet ve kurtuluşun ancak İbrâhim'in dinine uymakla gerçekleşebileceğini bildirmiş, hem Hz. Peygamber'e hem de yahudi, hıristiyan ve müşriklere bu dine uymalarını emretmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem*, "ḥanîf", "ḥunefâʾ" md.leri). Hz. Peygamber de tebliğ ettiği dinin Yahudilik veya Hıristiyanlık değil müsamahakâr bir tek tanrıcı din (el-Hanîfiyye es-semha) olduğunu (*Müsned*, V, 266; VI, 116, 233) ve Allah nezdinde makbul sayılacak dinin bu özelliklere sahip bulunması gerektiğini ifade etmiştir (Buhârî, "Îmân", 29; Tirmizî, "Menâkıb", 32, 64; *Müsned*, I, 236). Bütün semavî dinlerin değerlendirmesine göre peygamberler içinde önemli bir yeri olan Hz. İbrâhim'in dinine sadık kalan tek din, son peygamberin tebliğ ettiği İslâmiyet'tir. Hz. Muhammed'in peygamber olmadan önceki dinî hayatı ve ilk muhataplarının gönüllerinin derinliklerinde yatan inanç da bu dine yakındı. O evrensel çağrısını bu inanç temeli üzerine oturtmuş ve bundan dolayı muvaffak olmuştur (Câhiliye dönemi Hanîf inancı üzerine İslâmî ve Batılı kaynaklara dayalı tatminkâr bir araştırma için, bk. Cevad Ali, VI, 449-510; ayrıca bk. **ARAP** [Din]; **HANÎF**).

II. ALLAH'IN VARLIĞI

Allah'ın varlığı ve birliği konularında Kur'ân-ı Kerîm'in taşıdığı üslûp ve kullandığı deliller, bu hususların, selîm yaratılışı bozulmamış insanlar tarafından tabii olarak bilinip benimseneceği esasına dayanır. Bundan dolayı olmalı ki

konuyla ilgili âyetler genellikle soru şeklinde, yahut hayret bildiren uyarı ve kınama niteliğinde ifadeler taşır (bk. meselâ el-Mü'minûn 23/84-89; en-Neml 27/59-64; el-Ankebût 29/61, 63; ez-Zümer 39/6).

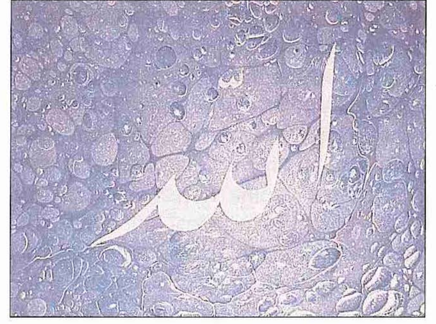
Allah'ın varlığı ile ilgilenen ilâhiyatçı ve düşünürler genellikle konunun özelliği üzerinde durarak O'nun varlığını ispat etmenin (isbât-ı vâcib) mümkün olup olmadığını tartışmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm O'nun âlemin yaratıcısı ve devam ettiricisi olduğunu ifade ederken (evvel ve âhir) bir bakıma apaçık bir bakıma gizli (zâhir ve bâtın) olduğunu da söylemiştir (el-Hadîd 57/3). O, varlığını, birliğini, olgun niteliklere sahip bulunduğunu tabiatın birçok nesne ve olayının göstermesi bakımından apaçık, fakat zâtının duyu organlarımızla idrak edilememesi bakımından gizlidir. Zât-ı ilâhiyyenin dünya hayatı şartları içinde insan tarafından duyularla idrak edilemeyeceği, âhirette ise bu idrakin gerçekleşeceği konusunda İslâm bilginleri -bazı görüş ayrılıkları bir yana- fikir birliği içindedirler. İbn Melkâ'nın da belirttiği gibi (bk. *el-Mu*ʿ*teber*, III, 137) yüksek derecede bir var oluş gözün idrakine engel teşkil eder; göz önce zayıf ışıkları, alıştıkça daha kuvvetlisini görebilir. Bunun gibi dünya hayatında yüce yaratıcının varlığını gösteren işaret taşlarını görebilen gözler, âhirette O'nu doğrudan idrak edebilecektir.

Allah Teâlâ'nın zâtı duyularla idrak edilemediğine göre O'nun varlığını herkesin kabul etmeye mecbur kalacağı tarzda ispatlamanın mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Aslında beş duyunun sağladığı bilgiler dışında bir bilgi ve gerçeklik alanının bulunmadığını ileri süren pozitivistler de dahil olmak üzere bütün insanlar, şahsî tecrübelerinin ve duyularının dışında kalan birçok hususu ön yargılarla, yani onların gerçekliğine inanarak hayatlarını sürdürürler. Ne var ki yüce bir tanrının mevcudiyetinin kabul edilişi, yakın ve uzak vadeli hayatımızda büyük etkiler meydana getireceği için zayıf iradeli kişileri bir anlamda rahatsız eder. Bu açıdan bakıldığında "inanmak", akıldan çok iradenin fonksiyonu olarak gözükür. Kur'ân-ı Kerîm'de inkâr yoluna sapan tiplerin, "öz varlıkları kabullendiği halde zulüm ve kibir yüzünden" inkâr yolunu seçtikleri ifade edilir (en-Neml 27/14). Şu halde Allah'ın varlığına inanılması, dolayısıyla iman ve din hayatının başlaması zihnî faaliyetin yanında gönlün de harekete geçmesi ve iradenin eğitilmesiyle mümkün olmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki iman ve onun temelini oluşturan Allah'ın varlığı konusu, "iki kere iki dört eder" ölçüsünde kaçınılmaz bir sonuç olsaydı tercihe dayalı bir değer taşımaz, ceza veya mükâfatı gerektirmezdi. Ayrıca semavî dinlerin büyük bir değer verdiği insanın ve onu diğer canlılardan ayıran seçme hürriyetinin üstünlüğü de kalmazdı.

Kâinatı yaratan ve idare eden yüce bir tanrının varlığını ispat etmenin güçlüğü yanında onu yok saymanın da güçlükleri yok mudur? Büyük bir değere sahip bulunan insanın bu durumda hissettiği yalnızlığın doğuracağı bunalım bir yana, bu ikinci alternatif varlık ve oluş problemine bir açıklık getiremeyecektir. Uçsuz bucaksız kâinatın yegâne şuurlu varlığı olarak gözlenen insanın, bir parçasını oluşturduğu bu kâinatın "nasıl yaratılıp idare edildiği" sorusuna, ya "bu konuyu hiç düşünmeyin" tarzında karşılık verilecek veya materyalist bazı açıklamalar yapmak mecburiyetinde kalınacaktır. İnsan için düşünmemek, kişiliğinden ve hürriyetinden yoksun kalmak demektir. Yaratılışın tesadüf, evrim ve benzeri materyalist teorilerle açıklanması denemeleri ise daima akıl ve vicdanı tatmin etmekten uzak kalmış, ilerleyen pozitif ilimlerden de destek görmemiştir.

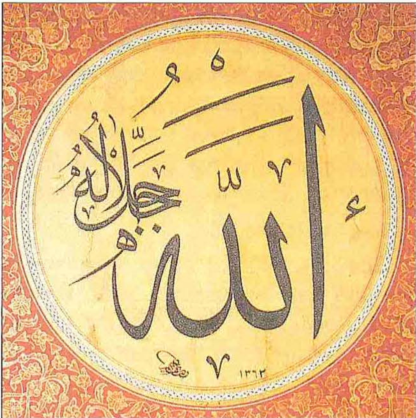
Allah'ın varlığı konusunda Kur'ân-ı Kerîm'in benimsediği metot, öyle görünüyor ki "insana saygı" şeklinde ifade edilebilecek olan Kur'an felsefesinden kaynaklanmıştır. O, evrenin merkez varlığı kabul ettiği insanın gerek ferdî yücelişinin gerekse hemcinsleriyle olan münasebetlerinin insanî değerlere uygun bir şekilde gelişmesinin ancak Allah'a bağlılıkla mümkün olabileceğini ve bu bağlılık duygusunun onun yaratılışında mevcut olduğunu kabul etmiştir. İnsanın -ve cinlerin- yaratılış hikmetini ifade eden âyette (ez-Zâriyât 51/56) yer alan kulluk mefhumu (li ya'budûn) nasıl yorumlanırsa yorumlansın, Allah'a bağlanmak kavramı daima vazgeçilmez bir unsur olarak kendini hissettirmektedir (âyetin tefsiri için bk. Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadîr*, V, 89). "Fıtrat delili" diye adlandırılan ve Kur'ân-ı Kerîm'de edebî bir teşbih ile tasvir edilen (bk. el-A'râf 7/172; Elmalılı, III, 2323-2335) inanma yeteneği tabii olarak her insanda vardır. Ancak insanî güç ve değerlerden habersiz olma (gaflet), gerçeğe karşı direnme (gurur ve kibir) gibi dengesizlikler, inanma duygusunu köreltip mânevî değerleri örtebilir. Zaten "iman"ın zıddı olan "küfr"ün asıl anlamı da örtmekten ibarettir. Nitekim gaflet ve zaaf göstermenin mümkün olmadığı hayatın fevkalâde nazik, ciddi ve tehlikeli anlarında hemen herkes yaratılışının gereği olarak Allah'a sığınır, ondan yardım diler (bk. el-En'âm 6/63-64; en-Neml 27/62). İnsanın yaratılışında zaten mevcut bulunan bu temel özellik karşısında Kur'an'a düşen, kişiyi uyarmak, hatırlatıcı ve yol gösterici bir rol oynamaktır.

Kur'an'da Allah'ın varlığıyla ilgili olarak kabul edilebilecek bir âyette (Fussılet 41/53) O'nun hak olduğunu ispat eden belgelerin hem dış dünyada hem de insanın kendi içinde bulunduğu ifade edilir. Bu âyetin ışığı altında ikiye ayırabileceğimiz ispat âyetlerinin ilk grubuna girenler insanın fizyolojik ve özellikle psikolojik yapısını konu edinir. İkin-



Necmettin Okyay'ın Allah yazılı ebrusu (M. Uğur Derman koleksiyonu)

Mustafa Halim Efendi'nin Lafza-i celâli ihtiva eden celî - sülüs levhası (Muhittin Serin koleksiyonu)



ci gruba girenler de mükemmel bir düzen içinde yer alan dünyanın hayat taşıması ve insanın barınması için elverişli olması, canlılar için çok önemli olan su ve ateş gibi unsurları bulundurması, bitkileri ve hayvanlarıyla insanı beslemesi, dünyanın etrafını saran atmosfer, diğer gezegenlerin sahip olduğu fevkalâde düzen ve âhenk gibi konuları işleyerek bütün bunların gören göz, düşünen akıl ve ibret alan gönüller için Allah'ın varlığı ve birliğinin belgeleri olduğunu ifade eder (söz konusu âyetlerin listesi için bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 23-24).

Hz. Peygamber'in ilk muhatapları yüce bir tanrının varlığını kabul ediyordu. Bu sebeple Asr-ı saâdet'te ve onu takip eden ashap döneminde Allah'ın varlığı, birliği, insan ve kâinatla münasebeti gibi konuları müessir ve birleştirici üslûbuyla dile getiren Kur'an beyanlarının dışında müstakil bir ispat çalışmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Fetihlerin genişlemesiyle İslâm dünyasının sınırları içine giren çeşitli fikir akımları Allah'ın varlığı konusunu da tartışma gündemine getirmiş olmalıdır ki hicrî II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren bilginler meseleye önem vermeye başlamışlardır. Bilinen ilk çalışmalar, yüzyılın hemen başlarında Mu'tezile bilginlerinden Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'a, daha sonra da Ebû Hanîfe'ye aittir (bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 69-70, 75-77). Ca'd ve Cehm'den günümüze kadar gelen eser bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe'ye gelince, onun risâlelerinde konu ile ilgili olarak yer alan görüşlerini Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin eserinde toplu halde görmek mümkündür. Ebû Hanîfe'ye göre peygamberlerin irşadı ulaşmasa bile insan aklını kullanarak kendisinin ve tabiatın bir yaratıcısı olduğunu bulmalıdır. O, engin denizin ortasında azgın dalgaların ve sert rüzgârların çevrelediği bir geminin kaptansız yolunu bulamayacağı örneğini, canlıların üreme şeklini, tabiatta gözlenen değişerek yenilenme olayını ispatlayıcı deliller olarak sayar (bk. Beyâzîzâde, s. 75, 82, 85, 91-94) ve böylece naklî metottan aklî metoda geçişin ilk örneklerini vermiş olur. Eş'arî de Ebû Hanîfe gibi daha çok Kur'an'dan malzeme alarak bir yönüyle hudûs, bir yönüyle de nizam deliline benzeyen ispatlar yapar (*el-Lüma'*, s. 6-7). *Kitâbü't-Tevḥîd* adlı eseri ve hatta *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*'ı ile Sünnî kelâmın en erken ve en güzel örneklerini veren Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Allah'ın varlığını nesnelerin yaratılmışlığı (hadesü'l-a'yân) ile ispat eder. Evreni oluşturan nesnelerin ve onların taşıdığı özelliklerin -ki ona göre bunlara araz yerine sıfat demek daha isabetli olur (bk. *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 16-17) yaratılmışlığı ise bilgi vasıtalarımızın her üçü ile de (haber, duyu ve akıl) sabittir. Mâtürîdî muhtelif âyetlere işaret ederek naklin, evrenin yaratılmış olduğunu bize haber verdiğini ifade ettikten sonra duyular yoluyla elde edilen delillere geçer. Ona göre duyu organlarımızla algıladığımız cisimlerin ihtiyaç içinde bulunduğunu ve devamlı değişikliğe mâruz kaldığını gözlemekteyiz. Başkasına muhtaç olan ve değişen her şey kadîm olmayıp yaratılmıştır. Aklımız da söz konusu özellikleri taşıyan, hareket ve sükûndan uzak kalamayan kâinattaki nesnelerin yaratılmış olduğunu, her yaratılmışın da bir yaratıcısının bulunduğunu kabul eder (*a.e.*, s. 11-19).

Gerek kelâm gerekse felsefe cephesiyle İslâm düşüncesinde şöhret bulan hudûs, imkân ve nizam delillerini ele almadan önce Kindî ve Fârâbî'de görülen -imkân ve nizam delilleri dışında- bazı ispat şekillerine kısaca temas etmek gerekir. İslâm düşünce tarihinde Mu'tezile kelâmından felsefeye geçiş döneminin temsilcisi olan Kindî, felsefî risâlelerinde Allah'ın varlığını ispat eden çeşitli deliller kullanmıştır. Bunlardan biri, evrenin yaratılmış olması esasına dayanan hudûs delilidir, ancak bu delil kelâmcılarınkinden farklı bir şekilde işlenerek sunulmuştur. Filozof, muhtemelen kendisinden tercümeler yaptığı matematikçi Öklid'den de faydalanarak (bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 51), fiilen var olan ve evreni oluşturan cisimlerin, dolayısıyla evrenin sonsuz olamayacağını, sonsuz olmayan bir şey için de yaratılmamışlığın söz konusu edilemeyeceğini ispatlamaya çalışır (bk. *Resâ'il*, s. 97-162, 186-207). Kindî, başka bir ispat denemesinde önce nesnelerde hem birlik hem de çokluğun bulunduğunu, ihtimalleri bertaraf eden bir düşünce sistemiyle ortaya koyduktan sonra birlik ve çokluk karakterleri arasında bir uyumun (müşâreket) mevcut olduğunu, bunun da ancak bir dış müessirle gerçekleşebileceğini ifade eder (*a.e.*, s. 132-143).

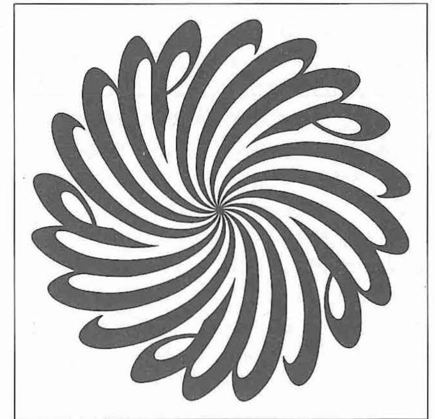
Fârâbî'ye gelince o, Aristo'ya ait olduğu bilinen hareket delilinden başka nizam delili içinde düşünülebilecek olan inâyet delilini, ayrıca kendisinden bir buçuk asır sonra yaşayan meşhur hıristiyan ilâhiyatçısı Saint Anselme'in kullanacağı "ekmel varlık" delilini kullanmıştır (Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 59-61).

Genel olarak İslâm dünyasında başvurulan isbât-i vâcib delillerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a) **Hudûs Delili.** Evrenin yaratılmışlığı ve her yaratılmışın bir yaratıcısının olacağı esasına dayanan hudûs delili, Kur'an'ın ilk inen âyetinden (el-Alak 96/1) itibaren birçok yerinde "hudûs" kelimesi kullanılmadan da olsa tekrar edilmiştir. İbn Rüşd'ün **ihtirâ'** diye adlandırdığı bu delil, gözle görülen ve ayrıca varlığı kabul edilen canlı cansız bütün kâinatın -Kur'an'da genellikle "semâvât, arz ve ikisinin arasındaki şeyler" olarak zikredilir- kendi kendine var olamayacağı ve mevcudiyetini sürdüremeyeceği konusunu bol örneklerle işler (bk. İbn Rüşd, s. 66-69). Ancak kelâmcılar arasında yaygın olan, cevher ve araz esasına dayalı hudûs delili bundan farklıdır. İlk defa Mu'tezile bilginleri tarafından kullanılmaya başlandığı bilinen hudûs Bâkıllânî'nin eserlerinde ayrıntılarıyla yer almış, ondan sonra gelen Sünnî ve Mu'tezilî kelâmcılar farklı kompozisyonlarla da olsa aynı delili tekrar etmişlerdir.

Cevher ve araz esasına dayalı hudûs delilinde, kâinatı oluşturan bütün cisimlerin bir öz (cevher) ile bu özün taşıdığı vasıflardan (arazlar) meydana geldiği kabul edilir. Arazlar ancak cevhere bağlı olarak varlığını hissettiren renk, hareket gibi vasıflardan ibaret olup zamanın her iki yönü açısından da süreksizdir. Cevherler hiçbir zaman fiilen arazlardan ayrı olamayacağından arazlar gibi onlar da süreksizdir. O halde cevher

Emin Barın'a ait beş lafza-i celâli ihtiva eden bir kompozisyon (Emin Barın koleksiyonu)



ve arazlardan oluşan cisimler, dolayısıyla cisimlerden oluşan evren hem geçmiş hem de gelecek açısından süreksizdir, yani yaratılmış ve fânidir. Her yaratılmışın, yaratılmış özelliği taşımayan bir yaratıcıya muhtaç bulunması ise aklın kaçınılmaz bir şekilde benimseyeceği bir husustur (kaynaklar ve ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 81-95).

Klasik kelâm kitaplarında asırlar boyunca yer alan hudûs deliline İbn Rüşd'den itibaren bazı tenkitler yöneltilmiştir. Gerçi ondan önce İbn Sînâ hudûsu zayıf bir delil olarak nitelendirmiştir. Fakat İbn Sînâ'nın tenkidi delilin kuruluşundan çok ispat metoduna yöneliktir. Ona göre seçkin insanlar rableri için başka şeyleri (cisimlerin yaratılmışlığını) şahit getirmezler, bilâkis gerçeklerin ispatı için bizzat rablerini şahit tutarlar. İbn Sînâ Allah'ın varlığını ispat etmek için imkân delilinin kullanılmasını teklif eder (bk. *el-İşârât*, III, 54-55). İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin cevher ve araz esasına dayanan hudûs deliline yönelttikleri tenkitler, bu delilin Kur'an metoduna uymayışı, kullanışlı olmayışı, kesinlik arzetmeyen önermelerden meydana gelişi noktalarında yoğunlaşır. Aslında kelâmcılar ispat konusunda Kur'an'ın kullandığı hudûs delilini göz ardı etmemiş, sadece değişik bir metotla aynı sonuca ulaşmanın denemesini yapmak istemişlerdir. Ancak bunun güç anlaşılan dolambaçlı bir istidlâl tarzı olduğu da kabul edilmelidir. Wensinck gibi bazı Batılı yazarlar tarafından ileri sürülen ve hudûs delilinin Aristocu-Thomascı delile benzerliğini dile getiren görüş, Mâcid Fahrî'nin de belirttiği gibi isabetli değildir. Çünkü Aristocu-Thomascı delil evrenin ezeliyetine dayandığı halde kelâmcıların delili tamamen buna ters düşen bir bakış açısına sahiptir (bk. Mâcid Fahrî, s. 156-157). Özellikle pozitif bilimlerin verilerinden faydalanılarak düzenlenen yeni ispat delilleri, felsefî karakter taşıyan hudûs anlayışına değil Kur'an metoduna yaklaşmaktadır. Bu tür deliller tabiatı oluşturan maddelerin başlangıç döneminden çok sona erişi (fâni oluşu) üzerinde durmakta, bazı maddelerin yavaş veya hızlı bir şekilde yok olmaya yüz tutmasına bakarak gelecek açısından sonlu olan maddenin başlangıç açısından da sonlu olmasının ve madde özelliği taşımayan yüce bir varlık tarafından yaratılmış bulunmasının gereğini ortaya koymaya çalışmaktadırlar (bk. Monsma, s. 13 vd., 38-40, 80-87, 115-128).

b) İmkân Delili. "Mevcûd"u, varlığı kendinden (vâcip) veya başkasından (mümkin) olmak üzere iki kategoride düşünen ve evrenin "mümkin" özelliği taşıdığını benimseyen imkân delilinin bazı ip uçlarını, hicrî III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan Kindî'nin teolojisinde bulmak mümkündür. Fakat bu delil tam olarak önce Fârâbî, daha sonra da İbn Sînâ tarafından ortaya konulmuş ve İslâm literatürüne mal edilmiştir. Kelâm bilginleri felsefe ile ilgilendikten sonra imkân delilini de kullanmaya başlamışlardır. Aslında hudûs ve imkân delilleri kuruluşları ve sonuçları itibariyle birbirine benzemektedir. Bu sebeple bazı araştırmacılar imkânı hudûsun bir başka şekli olarak kabul etmekte ve imkânın da erken dönemlerden itibaren kelâmcılar tarafından kullanıldığını söylemektedir (Mâcid Fahrî, s. 139). Tesbit edilebildiği kadarıyla imkân deliline eserlerinde ilk defa yer veren kelâmcı Şehristânî'dir (*Nihâyetü'l-iķdâm*, s. 13). Fahreddin er-Râzî ve daha sonraki kelâmcılar bu delilin çeşitli varyantları üzerinde durmuşlardır.

İmkân delilinin hedefi bir vâcibin mevcudiyetini ispat etmektir. Vâcip, "varlığı kendinden olup başkasına muhtaç bulunmayan" demektir. Bunun karşıtı mümkindir ki "var olmak için başkasına muhtaç bulunan" anlamına gelir. Evren, bir kısmını duyularımızla idrak ettiğimiz, bir kısmını da başka yollarla bildiğimiz nesnelerden oluşur. Bu nesneler ya vâcip veya mümkindir. Gözlediğimiz bütün nesneler imkân (başkasına muhtaç olma) özelliği taşıdığına göre tabiatı oluşturan diğer parçalar da aynı nitelikte olmalıdır. O halde tabiat mümkindir, ona varlık veren ve fakat mümkin özelliği taşımayan bir sebep bulunmalıdır; o da varlığı zorunlu olan Allah'tır.

Hudûs ve imkân delillerinde kâinatın yaratılmış (hâdis) veya var olmak için başkasına muhtaç (mümkin) olduğu ispat edildikten sonra, bunun mantıkî bir sonucu olarak her hâdisin bir muhdisi (yaratıcı) veya her mümkinin bir sebebi (illet, vâcip) bulunduğunu kabul etmek gerekir. Her iki delilin aynı mahiyette olan bu ikinci şıkkının insan aklınca zaruri olarak benimsenecek bir gerçek olduğu söylenmekle birlikte yine de ileri sürülecek bazı itirazlar söz konusudur. Bu tür itirazlar devir ve teselsülün iptaliyle cevaplandırılmaktadır (bk. **DEVİR, TESELSÜL**).

c) Nizam Delili. Tabiatta fevkalâde hassas ve ince bir nizamın hâkim olduğu, bunun kendiliğinden veya şuursuz maddenin icadıyla meydana gelmeyip yüce vasıflara sahip tabiat üstü bir varlığın yaratması ve devam ettirmesiyle mümkün olabileceği esasına dayanan nizam delili, eski çağlardan itibaren günümüze kadar düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de çokça kullanılan, filozof İbn Rüşd tarafından **hikmet** ve **inâyet** diye adlandırılan delil, Kur'ânî bir delil olarak erken dönemlerden başlamak üzere İslâm bilginlerinin ilgisini çekmiş, IV. (X.) yüzyıl bilgilerinden Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'den itibaren de kelâmî bir delil niteliğinde ele alınarak geliştirilmiş, hakkında müstakil eserler kaleme alınmıştır (bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 108-109). Temelde tabiatın gözlenmesine ve dolayısıyla deneye dayanan nizam deliline hıristiyan skolastiklerin pek az ilgi göstermesine rağmen (bk. P. Janet — G. Séailles, s. 231) çağımız Batılı teolog ve araştırmacıları son derece önem vermektedirler.

İnâyet, hikmet, itkan ve gaye diye de adlandırılan nizam delilini mantıkî bir kıyas halinde şöyle ifade etmek mümkündür: "Kâinat birbirine uygun bir sebepler ve gayeler sistemi arzeder; böyle bir sistem ancak âlim ve âkıl bir yaratıcının (illet-i zîşuûr) eseri olabilir; o halde kâinat âlim ve âkıl bir yaratıcının eseridir ki bu da Allah Teâlâ'dır". Görüldüğü gibi nizam delili, tabiatın kuruluş ve işleyişini incelemek suretiyle tesbit edilecek olan olağan üstü ince ve hassas dengelerin önceden belirlenen bir gayeye yönelik olduğu, plan ve gayenin bulunduğu yerde planlayıcı ve hedef belirleyicinin de bulunmasının zaruri olarak benimsenmesinin gerektiği düşüncesine bağlıdır. Eskiçağ'ların materyalistlerinden bu yana nizam deliline çeşitli tenkitler yöneltilmiştir. Kant gibi bazı ciddi düşünürlerin bu delili fevkalâde takdir etmekle birlikte yönelttikleri tenkitler bir yana, materyalist düşüncenin delile karşı ileri sürdüğü görüşler, tabiattaki olağan üstü düzeni incelemekle meşgul olan pozitif bilimlerin ilerleyişi karşısında önemini büyük çapta kaybetmiştir (bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 143-149; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 58-66).

d) Fıtrat Delili. Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın varlığını, insanlar tarafından tabii olarak kabul edilecek bir konu olarak telâkki eder (yk. bk.). Hem İslâm âlimleri hem de Batı düşünürleri, tarih içinde

gelip geçen milletlerin incelenmesinden çıkarılan sonuçlara göre, genellikle her milletin bir tanrı inancına sahip olduğunu tesbit etmişler, buna bağlı olarak selim yaratılışını ve sağ duyusunu koruyabilmiş insanların yüce bir tanrının varlığını tabii olarak benimseyeceğini söylemişlerdir. "Kabûl-i âmme" veya "fıtrat-i selîme" diyebileceğimiz bu delile erken dönemlerde dikkat çekenlerden biri de Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'dir. Ona göre ırkları, ülkeleri, dil, din ve felsefeleri değişik olmasına rağmen belli bir seviyeye ulaşabilmiş bütün milletler evrende hakîm bir yaratıcının eserlerini gördüklerinden şüphe etmemişlerdir. Buna göre ezelî bir yaratıcının varlığını, yeterli aklî kapasiteye sahip bütün insanlar daima zaruri olarak kabul etmişlerdir. Bu yüce yaratıcıya her zaman tapınılmış, O her dilde bilinmiş, her lisanla anılmıştır. Her insan Allah'ın varlığını içinde hisseder. İnkârın doruk noktasına ulaşmış kişinin bile büyük bir felâketle karşılaştığı zaman taşa, toprağa veya ağaca sığındığı görülmemiştir. Makdisî, bütün insan topluluklarının dillerinde Allah'a mahsus isimlerin bulunduğunu da kaydederek çeşitli örnekler verir (*el-Bed' ve't-târîḫ*, I, 57-64).

Kur'ân-ı Kerîm herkesin, hatta her şeyin Allah'ı ululadığını ifade ederek (el-İsrâ 17/44) fıtrat deliline dikkat çekmiş, ayrıca semavî dinlerin ortak noktasını oluşturan Hanîf inancının, Allah tarafından insan türünün yaratılış özelliklerinden biri kılındığını ve bunun asla değiştirilemeyeceğini haber vermiştir (er-Rûm 30/30). Şu halde inançsızlık (cahd) sapma ve dejenerasyondan başka bir şey değildir. Bu durum Kur'an'da **ifk** kelimesiyle ifade edilmiştir. Râgıb el-İsfahânî ifki, "herhangi bir şeyi, olması gerekenden başka yöne çevirmek" diye mânalandırır ve bunun inançta haktan bâtıla, sözde doğrudan yalana, fiilde de güzelden çirkine çevrilmek şeklinde gerçekleştiğini ilâve ederek âyetlerden örnekler verir (*el-Müfredât*, "ifk" md.). Mü'min sûresinin 56-57. âyetlerinde, ilâhî gerçekler karşısında ellerinde önemsenecek bir delil olmadan tartışanlardan söz edilirken, onların gönüllerinde hiçbir zaman tatmin edemeyecekleri bir kibir bulunduğu, aslında kâinatın insan dışındaki parçalarını yaratmanın insanı yaratmaktan daha muazzam bir olay olduğu ifade edilir. Aynı sûrenin 62-63. âyetlerinin meâli şöyledir: "İşte her şeyin yaratıcısı olan rabbiniz Allah budur. O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl aldatılıp döndürülüyorsunuz! Allah'ın âyetlerini -bile bile- inkâr edenler hep böyle döndürülmüşlerdir". Sağ duyu ve tabii yaratılışa aykırı olarak Alah'ın inkâr edilmesi, Kur'an'da kibir, inat, zulüm, zorbalık, nankörlük ve saptırıcı dış etkenlerin tesiri altında kalmak gibi faktörlere bağlanır (el-En'âm 6/33; Hûd 11/59; en-Neml 27/14). "Âyetlerimizi, sadece o selim yaratılış ahdini bozan nankörler, hem de bir inat uğruna inkâr ederler" (Lokmân 31/32).

e) Tasavvuf Metodu. Sûfiyye, dinî hayat konusunda akıldan önce kalbe rol vermek istemiştir. Onlara göre bedene bağlı arzuların asgari seviyede yerine getirilmesi, ruhî güçlerin samimiyet ve ısrarla dinî konulara yöneltilmesi sonunda keşf denen vasıtasız bilgi ve tanıma yolu doğar. Allah ancak bu yolla bilinir veya tanınır. Gazzâlî'nin, akıl yolunu yıllarca denedikten sonra bunu terkedip keşf ve ilham metodunu benimsediği kabul edilir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin, kendi döneminde aklî ilimlerin zirvesine ulaşmış olan Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı mektup, keşf metodunun üstünlüklerini etkileyici bir üslûpla ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ı tanımak başka, Allah'ın varlığını bilmek başkadır. Akıl Allah'ı ancak var olması bakımından ve selbî sıfatlarıyla (ne olmadığı açısından) bilir. Halbuki keşf yoluyla Allah müşahede edilerek tanınır (*Risâle*, vr. 96^b). Dinî hayatın odak noktasını oluşturan Allah inancının doğup yerleşmesinde şahsî yöneliş ve gayretlerin, içe dönük gözlemlerin önemi çağdaş yazarlar tarafından da kabul edilmektedir. Ancak yüksek bir irade gücüne dayanan bu tür psikolojik tecrübelerin zor yapılabilir olmasından başka, sonuçlarının daima isabetli olamayacağı ve bu sonuçların sadece tecrübeyi yürüten için değer taşıyacağı da unutulmamalıdır. Allah'ın varlığını ispat konusunda kullanılan delilleri tenkit süzgecinden geçiren İbn Rüşd keşfin yaygın olarak kullanılamayacağını ifade ettikten sonra Kur'an'ın bütünüyle benimsediği metodun düşünme ve incelemeye davetten ibaret olduğunu hatırlatarak bunun terkedilmesinin Kur'an metodunu hiçe saymak anlamına geleceğini söyler. Bununla birlikte o, nefsin arzularını asgariye indirmenin gerçeğe ulaşma yolunda akla yardımcı olabileceğini de kabul eder (*el-Keşf*, s. 63-64). Keşf, dinin benimsenmesinden sonra dinî hayatın güçlenmesi ve ruhun Allah'a yücelmesi yolunda, uygulayabilenler için faydalı bir metot olarak değerlendirilmelidir (bk. KEŞF, MÜKÂŞEFE).

III. BİRLİĞİ

İslâmiyet'in tevhid dini olarak tanınması, doğduğu coğrafyada yaygın olan puta tapıcılığı ortadan kaldırmayı hedef almasının yanında, bütün insanlığa hitap etme özelliğiyle, insanlar arasında gerek o çağda bulunan gerekse sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan çok tanrıcı inançlara cephe almak, hatta diğer semavî din mensuplarının ulûhiyyet anlayışını tashih etmek gibi önemli görevleri üstlenmesine bağlı olmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in düşünce örgüsünde insana değer verme unsuru çok önemli bir yer tutar. Kişinin kendisi gibi yaratılmış bir nesneyi tanrı diye tanıması, ona insan üstü özellikler vererek tapınması insanlık değerleriyle bağdaşmaz. Çok tanrıcı inancın tenkit edildiği birçok âyette tapınılan şeylerin değersizliğine sık sık dikkat çekilmekte ve özellikle onların yaratma gücünden, hatta insana ait birçok fonksiyondan yoksun olduğu vurgulanmaktadır (ilgili âyetlerin listesi için bk. J. La Beaume, s. 129-137; M. Fâris Berekât, s. 4-17). Kur'an'ın başlangıç bölümünü teşkil eden Fâtiha sûresinin her namazda birkaç defa okunmak suretiyle günde yaklaşık kırk defa tekrar edilişinin hikmetlerinden biri, her halde tapınılacak, yardımı istenip sığınılacak varlığın sadece Allah olduğunu kişinin zihnine ve gönlüne yerleştirmekten ibarettir. Kâinatı yaratıp geliştiren, koruyup yöneten, engin ve sınırsız rahmetle nitelenen (rabbü'l-âlemîn, rahmân ve rahîm) Allah'tan başkasına kulluk anlamında eğilmek, kendini ona bağımlı hissetmek (ibâdet ve istiâne), birçok yaratıktan üstün ve şerefli kılınan (el-İsrâ 17/70) insanoğluna büyük bir haksızlıktır. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Lokman'ın oğluna öğüt verirken söylediği hikmetli sözlerinden birini şöyle nakleder: "Allah'a ortak tanıma! Şüphe yok O'na ortak tanımak büyük bir zulümdür" (Lokmân 31/13). Birçok âyet de inançsızlığı (küfür) veya çok tanrıcı anlayışı (şirk), bu zihniyetlerin sahiplerinin kendilerine reva gördükleri bir zulüm olarak niteler (bk. meselâ el-Bakara 2/54, 57; el-A'râf 7/177; et-Tevbe 9/36, 70). Burada söz konusu edilen zulüm, her şeyden önce insanın kendi şahsiyetini, hürriyetini, şerefini ve dolayısıyla insanlık değerini kendi davranışlarıyla yok etmesi anlamına gelir.



"Allah", "hû" lafızlarını ve kelime-i tevhidi ihtiva eden celî-sülüs levha (Hamit Aytaç hattı, Kemalettin Nomer koleksiyonu)

Kur'an, Allah'ın varlığının insan tarafından benimsenmesini onun selim yaratılışının gereği saydığı gibi O'nun birliğini de aynı mahiyette kabul etmiştir. Bu, eski antropolojik teorilerin aksine dinler tarihi alanında yapılan yeni araştırmaların da desteklediği bir husustur (bk. Cevad Ali, VI, 36). Ancak O'nun birliğini ifade eden âyetler varlığını belirten âyetlerden çoktur. Öyle görünüyor ki tanrının birliği sonucuna ulaşmak, bu sonuca hem inanç ve düşünce hem de ibadet ve duygularda sadık kalmak O'nun varlığını benimsemekten zordur; çünkü tanrının varlığı daha çok aklın fonksiyonunu ilgilendirdiği halde birliği akılla birlikte ve ondan çok iradenin eğitimine ve duygu hayatının geliştirilmesine bağlıdır.

Allah'ın birliğinden bahseden ve çoğu Mekke'de nâzil olan âyetler, doğrudan tevhidi telkin edenler veya şirki reddedenler olmak üzere iki grup halinde düşünülebilir. Daha çok **vâhid, ahad** ve **vahde** kelimeleriyle doğrudan O'nun birliğini ifade eden âyetler hadislerle de desteklenmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, *Mu'cem;* Wensinck, *Mu'cem*). Bunların dışında *Kütüb-i Sitte*'de Allah'ın isimlerinden biri olarak yer alan **vitr** (tek) kelimesi (bk. Wensinck, *Mu'cem*, "vitr" md.) ve Halîmî'nin kanaatine göre Kur'an'da ve hadiste Allah'a nisbet edilmiş bulunan **kâfî** (yeten, kulunun bütün ihtiyaçlarını karşılayan) kelimesiyle O'nun aşkın bir varlık olduğunu ifade eden **alî, azîm, refî** gibi isimler (*el-Minhâc*, I, 190), Allah'ın birliğini doğrudan telkin eden terimlerdir. Bu delillere İhlâs sûresinin ikinci âyetini de ilâve etmek gerekir ("samed: her şeyden müstağni, her şey ona muhtaç"). Kur'ân-ı Kerîm'de şirki ve ulûhiyyet makamına yakışmayan bütün yaratılmışlık, acz ve eksiklik kavramlarını reddetmek suretiyle tenzihi amaçlayan âyetler pek çoktur. Bu tür âyetlerin konu edindiği ve tevhide aykırı olduğu bilinen bütün inançların tarihî oluşumunu ve bu inançların taraftarlarını Hz. Peygamber'in ilk muhatapları olan İslâm öncesi Araplar'ında bulmak mümkün olmayabilir. Çünkü Allah'ın elçisi olarak bütün insanlığa geldiğini ilân eden (bk. el-A'râf 7/158) Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği din belli bir zaman ve coğrafyada ortaya çıkmışsa da evrensel mesajlarıyla zaman ve mekân sınırlarını aşmış ve bütün insanlığa hitap etmeyi amaçlamıştır. Şu halde müslüman ve Batılı bazı yazarlarda görüldüğü üzere tevhid ve tenzih âyetlerinin red ve tenkit açısından konu edindiği inançların hepsini Câhiliye Arapları'nda aramak, bunun için uzak yorumlar yaparak tahminler yürütmek isabetli bir metot sayılmamalıdır.

Allah'a nisbet edilen "bir"lik, herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamına gelmez. Buradaki bir, "cüzlerden oluşmuş (mürekkeb) bir varlık olmayan, benzeri ve dengi bulunmayan, yegâne tapınılacak varlık" demektir (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 23; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 345). Tevhidin ulûhiyyet ve rubûbiyyet alternatifleriyle ele alınarak işlenişi erken dönemlerde başlamış olmalıdır (Mâtürîdî, *a.e.*, s. 23-27). Tevhîd-i ulûhiyyetten maksat Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir, yegâne ve benzersiz olduğunu kabul etmek; tevhîd-i rubûbiyyet de O'ndan başkasına tapınmamak ve sığınmamaktan ibarettir. Bu tevhidlerin her ikisini Fâtiha sûresinin 5. âyetiyle birlikte kelime-i tevhîd de bir araya toplamıştır. Çünkü kelime-i tevhîdde geçen "ilâh" kelimesi müslümanlar arasında genellikle "mâbud" (tapacak) mânasına alınmış ve cümle "Allah'tan başka tapınılacak yoktur" tarzında anlaşılmıştır. Bundan dolayı Yûsuf ed-Dicvî'nin bu tür tevhid anlayışını İbn Teymiyye'ye mal etmesi ve tenkide tâbi tutması isabetli değildir (*Makālât ve fetâvâ*, I, 248-272). Tevhidi ulûhiyyet ve rubûbiyyet şeklinde açıklayan birçok âyet vardır (M. Fâris Berekât, s. 28-58). Burada Hz. Peygamber'in Kur'an'ın üçte birine denk tuttuğu İhlâs sûresine (İbn Mâce, "Edeb", 52; Ebû Dâvûd, "Vitr", 18; Tirmizî, "Şevâbü'l-Kur'ân", 10, 11) temas etmekle yetinelim: "De ki O Allah birdir. Allah her şeyden müstağni, fakat her şey ona muhtaçtır. Doğurmamış ve doğmamıştır. Hiçbir kimse onun dengi değildir". Sûrenin ilk âyetinde Allah'ın birliği doğrudan doğruya ifade edildikten sonra sıfatlarıyla birlikte zâtının varlığı ve bekāsı, ayrıca fiillerini yürütmesi açısından kimseye muhtaç bulunmadığı, aksine her şeyin kendisine muhtaç olduğu vurgulanmış, gerek nesep yoluyla gerekse dengi, benzeri bulunmak gibi başka yollarla ulûhiyyet ve rubûbiyyette çokluğun mümkün olmadığı açık ve güçlü ifadelerle dile getirilmiştir. İhlâs sûresi İslâm öncesi Araplar'ının puta tapıcılığını reddettiği gibi yüce tanrının sıfatlarında antropomorfizme düşen Yahudiliği ve Allah ile birlikte Hz. Îsâ ve Rûhulkudüs'ü de tanrılaştıran hıristiyan inancını tashih etmiş, bir, benzersiz ve müstağni olma prensiplerine ters düşen bütün inançları bâtıl ilân etmiştir.

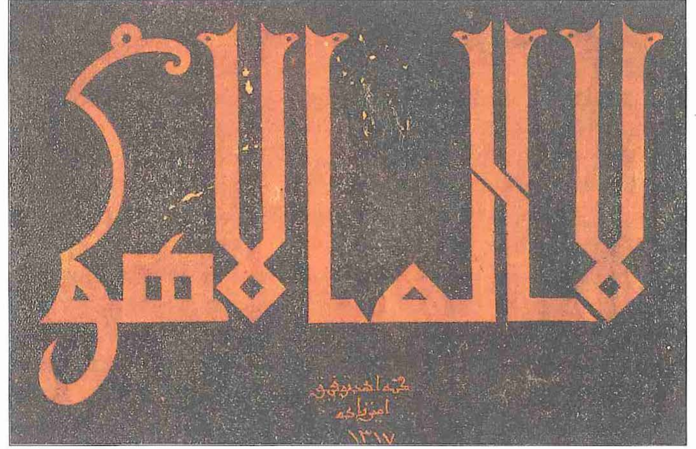
İslâm literatüründe tevhide aykırı inanışlar, geniş anlamlı bir kavram olan şirk kelimesiyle ifade edilmiştir. Şirki de tevhidde olduğu gibi ulûhiyyet ve rubûbiyyet kavramları karşısında iki grup halinde incelemek mümkündür. Muhtelif âyetlere göre ulûhiyyette şirk Allah'a ortak tanımaktır ki bu **şerîk** (ortak), **küfüv, küf'** (denk, benzer), **velî** veya **vâlî** (dost, efendi), **nid** (özünde benzeri), **şefî'** (şefaatçı, aracı, yardımcı) ve **şehîd** (şühedâ' şeklinde çoğul olarak, yardımcı, lehte şahitlik yapan, moral veren) kelimeleriyle ifade edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, *Mu'cem;* Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* ve *Lisânü'l-*

Allah'ın birliğini ifade eden celî-sülüs levha
(İffet Hanım hattı, Mustafa Düzgünman koleksiyonu)



ᶜArab, ilgili maddeler). Bu tür şirkin kapsamına giren varlıkların tam olmasa bile kısmî bir tanrılık fonksiyonuna sahip bulunduğuna inanılır. Birçok âyette bu tür inançlar kesinlikle reddedildiği gibi söz konusu ortakları cismanî olarak temsil eden putlar da şiddetle yerilerek din dışı ilân edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Nûh'un kavmi ile Câhiliye Arapları'nın bazı putlarının isimleri anıldıktan başka genel anlamda putlar için **ilâh** (âlihe, tanrılar), **sanem** (asnâm), **vesen** (evsân), **timsâl** (temâsîl, heykel), **ünsâ** (inâs, dişi, güçsüz, bk. M. F. Abdülbâkī, *Muᶜcem;* Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* ve *Lisânü'l-ᶜArab* ilgili maddeler) gibi kelimeler kullanılmıştır. Birçok âyette tevhide aykırı kavramlar olarak yer alan bu kelimeler aynı mahiyette hadislerde de geçer (bk. Wensinck, *Muᶜcem*). Yahudilerin Uzeyr'i, hıristiyanların Mesih'i Allah'ın oğlu kabul etmeleri (et-Tevbe 9/30), Câhiliye Arapları'nın aslında kız evlâttan hoşlanmamalarına rağmen melekleri Allah'ın kızları saymaları Kur'an'da tenkide tâbi tutulur ve zevcesi (sâhibe) olmayan yüce yaratıcıya evlât nisbet etmenin aklıselim ile bağdaşmadığına dikkat çekilir (el-En'âm 6/101). Dinler tarihinde mevcudiyeti bilinen, Câhiliye Arapları'nda da belirtilerine rastlanan ay, güneş ve yıldızların takdis edilişi de tevhidle bağdaşmayan bâtıl inançlardan kabul edilir. Halbuki takdis edilmek istenen güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar ve hayvanlar dahil olmak üzere kâinattaki her şey Allah'a secde eder; bu secdeden sadece bir grup insan istisna edilebilir (el-Hac 22/18). "Gece, gündüz, güneş, ay Allah'ın -varlığını ve birliğini ispat eden- belgelerindendir. Siz eğer ona kulluk etmek istiyorsanız güneşe, aya değil bunları yaratan Allah'a secde edin" (Fussılet 41/37).

Duyularla idrak edilemeyen cin ve melek gibi bazı varlıkları veya görülebilir türden olsa da ölmek suretiyle duyu sınırlarının ötesine göçen saygıya değer canlıların ruhlarını takdis etmek, onları temsil eden heykelleri putlaştırmak, Câhiliye Arapları'nda ve diğer bazı milletlerde görülen bir inanç şeklidir. Oysa İslâmiyet her şeyin Allah'ın mahlûku olduğunu ilân etmiş, hiçbir kimseye ne hayatında ne de ölümünden sonra beşer olmanın ötesinde vasıflar nisbet edilemeyeceğini ve insan üstü saygı gösterilemeyeceğini bildirmiştir. Bu sebeple-dir ki Hz. Peygamber, tevhid inancının henüz tam yerleşmediği ilk dönemlerde



Eminzâde Ahmed Tevfik'in kûfî "Lâ ilâhe illâ hû" levhası (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 303-214)

kabir ziyaretini yasaklamış, daha sonra da kabirlerin temiz, bakımlı olmasını ve muhafaza altına alınmasını tavsiye etmekle beraber ibadet yeri haline getirilmesini, hatta orada hayvan kesilmesini menetmiştir (Ebû Dâvûd, "Cenâᵓiz", 68; bk. *Miftâḥu künûzi's-sünne,* "ḳubûr" md.). Aynı şekilde ne kadar saygıya değer olursa olsun Allah'tan başka herhangi bir şey üzerine yemin edilmesini yasaklamış, Hz. Ömer'in Câhiliye'den kalma bir alışkanlıkla babasının adına yemin ettiğini duyunca, "Allah atalarınız adına yemin etmenizi yasaklamıştır; yemin edecek kimse Allah adına yemin etmeli veya susmalıdır" (Tirmizî, "Nüẕûr", 8) demek suretiyle onu ikaz etmiştir. Abdullah b. Ömer de "Kâbe hakkı için" diye yemin eden kimseye müdahelede bulunarak "Kâbe'nin rabbi hakkı için" demesini tavsiye etmiştir (*Müsned,* II, 69). İslâm dininde Allah adına kesilmeyen hayvan etinin yenilmemesi de aslında tevhid inancı prensibine bağlıdır. Çünkü diğer inanışlarda olduğu gibi Câhiliye inanışlarına göre de tanrılara ve onların temsilcisi sayılan çeşitli putlara adaklar adanır, onlar adına kurbanlar kesilir, hayvan eti gibi faydalanılacak besinlerle tanrılar arasında türlü bağlantılar kurulurdu (bk. Cevad Ali, VI, 184-211). Kur'ân-ı Kerîm'de yenmesi yasaklanan besinler belirtilirken Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar da (el-Mâide 5/3) sayılmıştır. Fıkıh âlimlerinin tamamına yakın bir çoğunluğu, hayvan kesilirken besmelenin unutulmasını sakıncalı görmemiştir. Hatta Şâfiî fakihleri ile İmam Ahmed ve Mâlik'ten gelen bir rivayete göre besmelenin kasten terkedilmesinde de mahzur yoktur. Çünkü yasak olan, hayvanın Allah'tan başkası adına kesilmesidir; müslümanın böyle bir inanç taşıması ise söz konusu değildir (geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, III, 87-91; Şevkânî, *Neylü'l-evṭâr,* VIII, 139-140, 144-146).

Başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere naslardan çıkarılan ve bütün müslümanlar tarafından samimiyetle benimsenen inanç prensiplerine göre Allah'tan başka en çok hürmet edilecek olan varlık Hz. Muhammed'dir. Hatta Allah'ı sevmenin belirtisinin, O'nun lutuf ve affına erişmenin yolunun Hz. Muhammed'e uymaktan ibaret olduğu ifade edilmiş (Âl-i İmrân 3/31), Peygamber'e itaat etmenin Allah'a itaat anlamına geldiği belirtilmiştir (en-Nisâ 4/80). Bununla birlikte Allah ile Resulü'nün hukuku kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış, resulde beşer olmanın fevkinde ilâhî hiçbir özelliğin bulunmadığı ısrarla dile getirilmiş, geçmiş peygamberlerin de aynı özellikleri taşıdıkları ve kendilerinin de bunu ümmetlerine telkin ettikleri ifade edilmiştir (bk. Âl-i İmrân 3/79-80; el-Mâide 5/116-117; el-Kehf 18/110). Kur'an'da "Allah" ve Hz. Muhammed kastedilerek "resul" kelimeleri yanyana zikredilirken her birine karşı müminlere düşen vazifeler şu şekilde belirlenmiştir: Allah'a, yaratıcısı ve yöneticisi olarak dünyanın, ceza ve mükâfat vericisi olarak âhiretin sahibi aşkın varlık olarak, resulüne de O'nun tâlimatını insanlara getiren ve uygulayan örnek insan olarak inanmak; Allah'a tapınmak ve ondan korkmak, resulüne itaat, yardım ve tâzim etmek (en-Nûr 24/52; el-Feth 48/9; bk. İbn Teymiyye, *Mecmûᶜu fetâvâ,* III, 272-277). Hîre halkının kendi liderlerine secde ettiklerini gören Kays b. Sa'd, Hz. Peygamber'in secde edilmeye daha lâyık bir lider olduğunu düşünerek bunu kendisine teklif etmiş, o da Allah'tan başkasına secde edilemeyeceğini belirterek kendisine secde edilmesini kesin olarak yasaklamıştır

(Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 40). Tevhid dinine bağlı olmalarına rağmen hıristiyanların Hz. Îsâ'ya insan üstü vasıflar atfetmeleri karşısında Hz. Muhammed ümmetini uyarmış ve şöyle demiştir: "Hıristiyanların Meryem oğlu Îsâ'yı insan üstü vasıflarla övdüğü gibi siz de beni övmeyin. Ben sadece Allah'ın bir kuluyum. Benim için Allah'ın kulu ve resulü deyin" (Buhârî, "Enbiyâ'", 48; Dârimî, "Riḳāḳ", 68; *Müsned*, I, 23, 24, 47, 55).

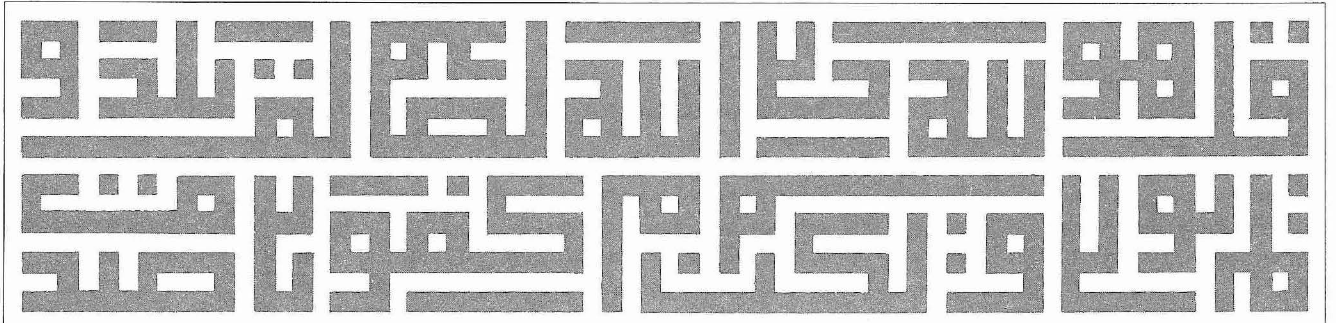
Başta tefsir, hadis, kelâm, İslâm felsefesi, tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerle meşgul olan birçok bilgin, Allah'ın birliğini naklin yanı sıra aklî delillerle de ispatlamaya çalışmıştır. İslâm düşüncesine bağlı muhtelif ekollerin sıfatlar konusunda göze çarpan fikir ayrılıkları, duyu organlarıyla idrak edilemeyen Allah'ın sadece zihnî bir varlıktan ibaret olmayıp fiilen de mevcut bulunduğunu sıfatlarıyla ispat etmenin yanında, O'nu birliğini zedeleyecek her türlü ortaklık ve benzerlikten tenzih etme düşüncesine dayanmaktadır (aş.bk.).

Kelâm âlimleri Allah'ın birliği konusuna genellikle iki açıdan bakmışlardır: Zâtı itibariyle tek ve ortaksız olması, sıfatları açısından O'nunla yaratılmışlar arasında benzerliğin bulunmaması. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe *el-Fıḳhü'l-ekber*'inde, Allah Teâlâ'nın, ortağı bulunmamak anlamında bir olduğunu belirttikten sonra İhlâs sûresini delil olarak getirmiş ve O'nun cisim veya araz olmadığını, denginin veya zıddının (rakibinin) söz konusu olamayacağını, ne kendisinin herhangi bir şeye ne de herhangi bir şeyin kendisine asla benzemediğini ifade etmiştir (s. 301-302; Beyâzîzâde, s. 107-111). Sünnî kelâmın kurucularından Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tevhidin tarihî, aklî ve kozmolojik delillerle sabit olduğunu söyledikten sonra tarihî delil olarak, çoğulcu bir inanca sahip olanlar da dahil olmak üzere, Allah'ın varlığını benimseyen herkesin aslında tek tanrı anlayışını da benimsemiş olduğunu belirtir. Tevhid ehlinin benimsediği yüce tanrıdan başka ciddi anlamda tanrılık iddiasında bulunan, tanrılığını beigeleyecek fiiller işleyen veya mûcizelerle donanmış peygamberler gönderen birinin ortaya çıktığını tarih kaydetmemiştir. Mâtürîdî tevhid için ileri sürdüğü aklî delili, konu ile ilgili âyetlerin istidlâl biçimine dayandırmıştır. Bu âyetlerden biri (el-Enbiyâ 21/22), göklerde ve yerde yani tabiatta Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı tabiat düzeninin bozulacağını ifade eden ve kelâm literatüründe "burhân-i temânu'" diye anılan delilin kaynağını oluşturur. Diğerleri de aynı konuda sık sık zikredilen şu âyetlerdir: "De ki, eğer iddia ettikleri gibi Allah'la beraber başka tanrılar bulunsaydı, o takdirde onlar yüce kudret sahibi Allah ile mücadele etmenin yolunu araştırırlardı" (el-İsrâ 17/42). "Allah evlât edinmemiştir. O'nunla birlikte başka bir tanrı da yoktur; eğer öyle olsaydı her bir tanrı kendi yarattığı ile başbaşa kalır ve tanrılar birbirine üstün gelmeye çalışırlardı" (el-Mü'minûn 23/91). "Yoksa Allah'a O'nun gibi yaratan ortaklar buldular da yaratış, kendilerine, birbirine benzer mi göründü?" (er-Ra'd 13/16). Mâtürîdî'nin kaydettiği kozmolojik delil de tabiatta gözlenen düzen esasına dayanır. O bununla ilgili olarak çeşitli örnekler verdikten sonra hâlik ile mahlûk arasında düşünülecek her türlü benzerlik iddiasını muhtelif delillerle reddeder (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 17-23). Sünnî kelâm ekolünün diğer temsilcisi olan Eş'arî'ye gelince, o da biraz önce söz konusu edilen tevhid âyetlerine dayanarak Mâtürîdî'de olduğu kadar güçlü olmasa da zât-ı ilâhiyyenin birliğini ispata çalışır, sıfatları açısından da onunla yaratıklar arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığını kaydeder (*el-Lüma'*, s. 7-8; *Risâle*, s. 89).

Mâtürîdî ve Eş'arî'den sonra gelen kelâmcılar Allah'ın birliği konusunu işlemeye devam etmişler ve istidlâllerini genellikle Enbiyâ sûresindeki (21/22) âyete dayandırarak temânu' delilini kullanmışlardır. Hâlik ile mahlûk arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığı konusunda da "tenzih âyeti" diye tanınan Şûrâ sûresindeki âyete ("Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" 42/11) dayanarak oldukça farklı ispatlar yapmışlardır (bk. meselâ Bâkıllânî, s. 24, 25; Cüveynî, s. 351-368; Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd*, s. 38-60, 73-79; Nesefî, vr. 29^{b}-33^{b}). Yeni ilm-i kelâm dönemi kelâmcılarının ispatları da aynı mahiyettedir (bk. Harpûtî, s. 181-184; İzmirli, I, 92-103).

Mu'tezile'nin Allah'ın birliği konusunda titiz davranan bir kelâm ekolü olduğu ve bu sebeple de sadece zihinde de olsa zât-ı ilâhiyyeden ayrı düşünülebilecek olan mâna sıfatlarını kabul etmediği bilinmektedir (aş. bk.). Mu'tezile kelâmcıları da tevhid konusunu, hem Allah'ın birliği hem de yaratılmışlarla O'nun arasında hiçbir benzerliğin bulunmayışı açısından Sünnî kelamcılar paralelinde ele alarak işlemişlerdir (bk. meselâ Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 277-284). İrade sıfatı konusundaki farklı anlayışlarına dayanarak temânu' delilinin kendileri için isabetli bir sonuç vermeyeceği tarzında Cüveynî tarafından Mu'tezile'ye yöneltilen uzun tenkitler (*eş-Şâmil*, s. 368-396) daha çok tartışma tekniğiyle ilgili olup onların tevhid anlayışına gölge düşürecek nitelikte görünmemektedir. Yine Mu'tezile'nin ihtiyarî fiillerde kula serbest irade tanıyarak onu fiilinin hâlikı kabul etmesi tevhid inan-

Allah'ın birliğini ve tenzîhî sıfatlarını ifade eden İhlâs sûresinin kûfî bir yorumu (Muhittin Serin koleksiyonu)



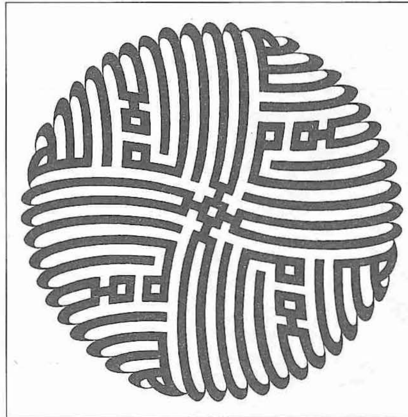
cına zarar getirmez. Şîa kelâmcılarının tevhid anlayışı da Mu'tezile paralelinde görünmektedir (bk. meselâ Tûsî, s. 69-82).

İslâm filozofları da Allah'ın birliği konusuna özel bir ilgi göstermişlerdir. Kindî Allah'ın varlığı için kullandığı hudûs delilinin (yk. bk.) sonunda yaratıcının tek veya çok olma alternatiflerini tartışır. Yaratıcı birden fazla düşünüldüğü takdirde, bunlardan her birinin birleşik (mürekkeb) bir varlık olması gerekir. Çünkü tanrı olmaları sebebiyle her birinin yaratıcılık gibi müşterek, fakat kendine has bir şahsiyeti ve dolayısıyla çokluğu (taaddüd) sağlayan özel bazı vasıfları bulunmalıdır. Bu genel ve özel vasıflar da onları birleşik varlıklar haline getirir. Her birleşik varlık, unsurlarını bir araya getirip kendisini oluşturacak başka bir varlığa muhtaçtır. O varlık eğer tek ise işte ilk yaratıcı odur; değilse bir önceki alternatif devreye girer ve bu durum sonsuz olarak devam eder. Bu ise aklın kabul etmeyeceği bir şeydir (bk. TESELSÜL). Şu halde Allah birdir, yaratılmışlara benzemez, Allah yaratıcı, diğer varlıklar yaratılmıştır; Allah bâkī, diğerleri ise fânîdir (*Resâ'il*, s. 164). Kindî'nin kullandığı bu delil sonraki filozoflar tarafından da benimsenmiştir. Fârâbî, Allah'ın (el-mevcûdü'l-evvel) en kâmil bir mevcudiyetle var olduğunu belirttikten sonra Kindî'nin metodunu kullanarak Allah'ın birliğini ispat eder. O ayrıca Allah'ın ekmel-i vücûd ile var oluşunu O'nun birliği için de delil kabul eder. Çünkü bir şeyin dengi veya benzerinin bulunması onun ekmel oluşuna aykırı düşer. Fârâbî Allah'ın her yönüyle benzerinin bulunmayışı açısından da bir olduğunu ispat etmeye çalışır (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 37-45). İbn Sînâ, Allah'ın birliğini O'nun varlığını ispat etmek için esas aldığı "vâcibü'l-vücûd-mümkinü'l-vücûd" kavramlarına dayandırmıştır (*en-Necât*, s. 227-234).

Kelâmcılara karşı tenkitçi bir tavır takındığı bilinen İbn Rüşd, Allah'ın birliğini ispat etmek için Mâtürîdî'den itibaren istidlâl kaynağı olarak başvurulan tevhid âyetlerini delil getirdikten sonra kelâmcılar tarafından işlendiği şekliyle temânu' delilinin halk tarafından anlaşılamayacağını ve bu delil ile istenen sonuca ulaşılamayacağını söylemiştir. İbn Rüşd, Mâtürîdî gibi Enbiyâ sûresindeki âyetten (21/22) ilham alarak Allah'ın birliğinin ispatını evrenin şu anda sahip olduğu nizam esasına dayandırmak istemiştir (*el-Keşf*, s. 70-77).

Allah'ın bir olduğu ve O'nunla yaratılmışlar arasında zât ve sıfatlar açısından herhangi bir benzerliğin bulunmadığı inancı, müslümanların hem âlimleri hem de büyük halk kitleleri tarafından İslâm tarihi boyunca benimsenmiş bir akîdedir. İslâmiyet'in tevhid dini oluşu, denebilir ki, bu tarihî realite ile de ispat edilmiştir. Duyularla idrak edilemeyen yüce bir zâtın, bir taraftan bilinip tanınması ve evrenin yaratıcısı olarak kabul edilmesi, diğer taraftan tek ve benzersiz oluşunun kavranılması gerçeği karşısında İslâm düşünce tarihinde farklı iki görüşün ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bunlardan birine göre yüce yaratıcının fiilen var olduğunu, insan ve kâinatla münasebet halinde bulunduğunu kavrayabilmek için, O'nu insan anlayışının alanına giren bazı sıfatlarla nitelendirmek gerekir. Bu nitelendirme, tanrılıkla bağdaşmayan bazı kavramları (tenzîhî sıfatlar) O'nun zâtından uzaklaştırmak ve kemal ifade eden bazı kavramları (sübûtî sıfatlar) O'na nisbet etmek şeklinde olur. Diğer görüşe göre ise Allah'ın tek ve benzersiz olduğu inancını zedelememek için O'nun zâtına herhangi bir kavram nisbet etmemek ve zâtı sadece olumsuz kavramlardan tenzih etmek lâzımdır. Çeşitli kelâm, felsefe ve tasavvuf ekollerine bağlı olan veya ihtiyatlı davranan gruplar arasında, İslâm düşünce tarihi boyunca ortaya çıkan tartışmaların üslûbu ne olursa olsun, ciddi sayılabilecek hiçbir düşünce grubu Allah'ı, sadece zihinde bulunan ve hiçbir sıfatla nitelendirilemeyen bir varlık olarak kabul etmemiş, buna karşılık O'nu selbî ve sübûtî sıfatlarla vasıflandıranlar da hiçbir zaman zât-ı ilâhiyyeyi beşerî ve maddî bir çerçeve içinde mütalaa etmemiştir (sıfatlar bölümüne bakınız). Bundan dolayı, Allah'a nisbet edilen kayyûm (el-Bakara 2/255), evvel, âhir, zâhir, bâtın (el-Hadîd 57/3) sıfatlarından, *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki ALLAH maddesini ilmî tarafsızlıktan uzak saygısız bir ifade ile kaleme alan, bu sebeple de sık sık ithamlarının cevaplandırılmasına mecburiyet hissedilen D. B. Macdonald'ın anladığı müşahhas mânayı hiçbir müslüman anlamamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ve vahiy diliyle Allah'ın nitelendirilmesinden ibaret bulunan bu tür sıfatların, "Peygamber'in âteşîn muhayyilesi"nin ürünü olabileceğine (*İA*, I, 362), diğer peygamberler gibi Hz. Muhammed'e de vahyin gelebileceğini bir türlü kabul edemeyen Macdonald çizgisindeki müsteşriklerden başka kimse ihtimal vermemiştir. Yine bazı Batılı yazarların zannettiği gibi hacca giden müslümanların orada Kâbe'ye tapınmaları söz konusu değildir (bk. *İTA*, I, 324). Bilindiği gibi mâbedler tapacak değil tapınaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Mescidler Allah'ındır. Öyleyse oralarda Allah'la birlikte başka bir şeye tapmayın" (el-Cin 72/18) denilmek suretiyle müslümanların ibadet yerlerinde haça, putlara ve diğer şeylere tapmaları yasaklanmış, gerçekte de onlar bu tür yanlış inançlardan sakınarak tevhidin gereğini daima yerine getirmişlerdir.

Emin Barın'ın kalemiyle kelime-i tevhidin kûfî yorumu (Emin Barın koleksiyonu)



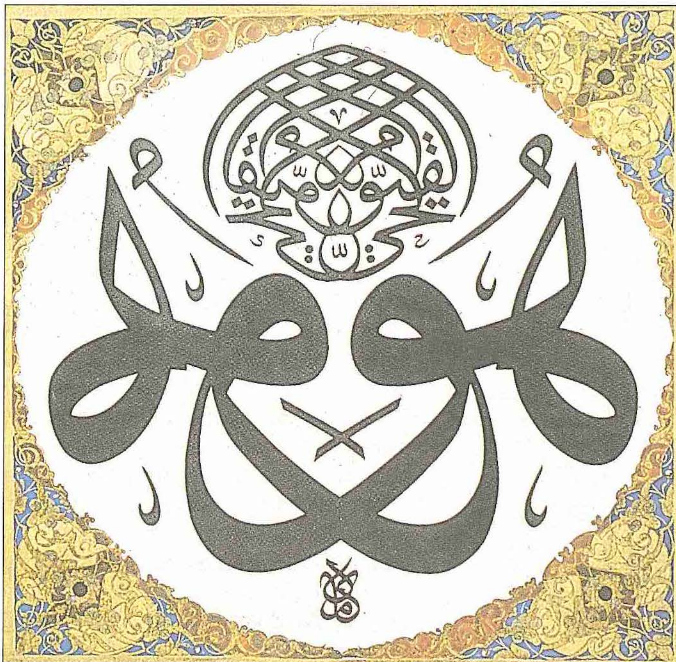
IV. İSİMLERİ

Kâinat içinde yegâne şuurlu varlık olarak gözlenen insan, kendi varlığı ile birlikte aşkın bir yaratıcının varlığını da benliğinin derinliklerinde hisseder. Fizyolojik ve psikolojik yapısı itibariyle iç içe birçok sistemden oluştuğunu, içinde yaşadığı tabiatın da olağan üstü bir âhenk ve düzen taşıdığını farkeden insan aşkın yaratıcının bu eserleri karşısında hayranlığını gizleyemez. Semavî kitaplar tabiatın kutsallaştırılma tehlikesinin belirdiği bu noktada kişiyi uyarmakta, kendisi de dahil olmak üzere zât-ı ilâhiyye dışındaki her şeyin yok olacağını, Allah'tan başka tapınılacak, hükümranlığı aralıksız devam edecek, herkesin sığınağı olacak bir varlığın bulunmadığını bildirmektedir (el-Kasas 28/88). İnsan, kendinden başlamak üzere bütün tabiatta hüküm süren düzeni dikkatle incelemeli ve gönülden bağlı olduğu, fakat duyularıyla doğrudan idrak edemediği yaratıcının özelliklerini (sıfatlar) bulmaya

çalışmalıdır. Felsefelerinde madde sınırını aşıp yüce yaratıcının varlığına yer veren filozofların ana hatlarıyla belirlemeye çalıştıkları ilâhî sıfatlar konusuna semavî kitaplar ışık tutmuş, insanın bütün benliğiyle inanıp kendisine yakın hissettiği ("Biz insana şah damarından daha yakınız", Kāf 50/16), fakat dünya gözüyle göremediği yaratıcıyı "gerektiği kadar" tanıyabilmesi için O'nu vasıflandırmıştır. Meselâ "O evvel, âhir, zâhir, bâtındır" (el-Hadîd 57/3) meâlindeki âyet zât ve sıfat arasındaki münasebete büyük çapta açıklık getirmiştir. "Evvel" ilk (ezelî) demek olup yaratıcı (ilk sebep, illet-i ûlâ) özelliği taşır. "Âhir" ise son, sürekli (ebedî) demektir. Bütün değişiklikler, oluşum ve bozulmalar (kevn ü fesad) yaratılmışlarda etkili olup evvel ve âhire nisbetleri O'nun fiillerinin eseri olmaktan ibarettir. Zâtı itibariyle "bâtın" (gizli, duyular ötesi) olan yüce Allah oluşum ve değişikliklerin delâlet ettiği sıfatlarıyla zâhirdir.

Sıfat, Allah'ın zâtına nisbet edilen bir mâna, yani bir kavramdır (benzer bir tarif için bk. Bâkıllânî, s. 214). Naslarda yer alan bu kavramlar kelime türü açısından isim, fiil, masdar veya zarf şeklinde olduğu gibi Arapça'daki sıfat kalıplarından biri şeklinde de kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de sıfat kelimesi geçmemekte, daha çok tevhide aykırı inançlardan Allah'ın tenzih edilmesi sırasında "nitelemek" anlamındaki **vasf** kelimesinin muzâri kalıbı kullanılmaktadır. Buna karşılık Allah'a nisbet edilmiş olarak **isim** ve **esmâ** kelimeleri yer almaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem*, "vaṣf", "ism" md.leri). Müminin zihnini ve gönlünü aydınlatmak amacıyla zât-ı ilâhiyyeyi nitelendiren kavramlar âlimler tarafından isim veya sıfat terimleriyle ifade edilmiş, bu terimler ilk defa Ebû Hanîfe'ye ait *el-Fıḳhü'l-ekber*'in baş tarafında göze çarpıyorsa da ikisi arasındaki ince farka dayalı belirgin ayırım Mâtürîdî tarafından yapılmıştır (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 25, 93). V. (XI.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât* adlı eserlerde iki terim arasındaki teknik fark şu şekilde belirlenmiştir: Hay, alîm, hâlik gibi dil açısından sıfat kalıbında bulunan kelimeler isim, diğerleri ise sıfat adını alır (Beyhakī, s. 110-111).

Kur'ân-ı Kerîm'de ism kelimesi Allah lafzına veya onun yerini tutan zamire, ayrıca rab kelimesine izâfet yoluyla nisbet edilmiş, çoğul şekli olan esmâ da "en güzel" anlamındaki **el-hüsnâ** kelimesiyle sıfat tamlaması oluşturarak **el-esmâü'l-hüsnâ** şeklinde dört defa Allah'a nisbet edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem*, "ism" md.). İsimden maksat, şüphesiz ki işaret ettiği varlığı hatırlatmaktır (bk. İSİM-MÜSEMMÂ). İslâm dininin telkin ettiği yüce yaratıcının öz adı, belki de herhangi bir sözlük mânası taşımayan Allah kelimesidir (yk. bk.). Bunun dışında O'nu hatırlatacak kelimeler seçilirken hem zât-ı ilâhiyyeyi niteleyen kavramlara uygun düşmeli, hem de tâzim ve hürmet unsurlarını taşımalıdır. Bu ikinci şartın gerçekleşebilmesi için isimlerin naslardan seçilmesi, naslarda yer almayan kelimelerin O'na nisbet edilmemesi gerekir. Haşr sûresinin sonunda yer alan üç âyette, her biri zât-ı ilâhiyyeye ait bir kavramı hatırlatan on dört kadar isim Allah'a nisbet edildikten sonra, "O'nun esmâ-i hüsnâsı vardır" (59/24) denilmektedir. Konu ile ilgili diğer bir âyetin meâli de şöyledir: "Allah'ın esmâ-i hüsnâsı vardır. O halde O'na bunlarla dua edin. O'nun isimleri konusunda eğri yola sapanlara uymayın" (el-A'râf 7/180). Bu âyetlerden anlaşılacağı gibi isim, işaret ettiği varlık için ifade edeceği mâna açısından önem taşımaktadır. Bazı kelimelere tanrılık makamına yakışmayacak anlamlar yükleyerek bunları yaratıcıya nisbet etmek veya O'na ait kavramları ve bunları dile getiren isimleri O'ndan başkasına vermek, esmâ-i hüsnâ konusunda eğri yola sapmak (ilhad) kabul edilmiştir (bk. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XV, 71-72). Allah'ın zâtını nitelendiren kavramlar çok olduğundan bunları ifade eden kelimeler (isimler) de çoktur. Şu halde bunlardan hangisiyle olursa olsun Allah'ı anmak mümkündür. Yaratıcının "Allah" veya "rahmân" ile anılmasını bildiren âyetin (el-İsrâ 17/110) nüzûl sebebi hakkında kaydedilen rivayetler de (bk. Taberî, *Tefsîr*, XV, 121) Allah'a ait olmak şartıyla hangi isimle olursa olsun O'nun anılabileceğini teyit etmektedir. Muhtemelen İslâm öncesi Güney Arabistan halkının tapındığı tanrının da adı olan rahmân (bk. Cevad Ali, VI, 37-41), İslâm'ın telkin ettiği yüce yaratıcının sıfatlarından birini dile getiren bir isim olarak birçok âyette zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir.



Allah'ın hay ve kayyûm isimlerini ihtiva eden müsennâ celî-sülüs levha (Kâmil Akdik hattı, Mimar Sinan Üniversitesi Ktp.)

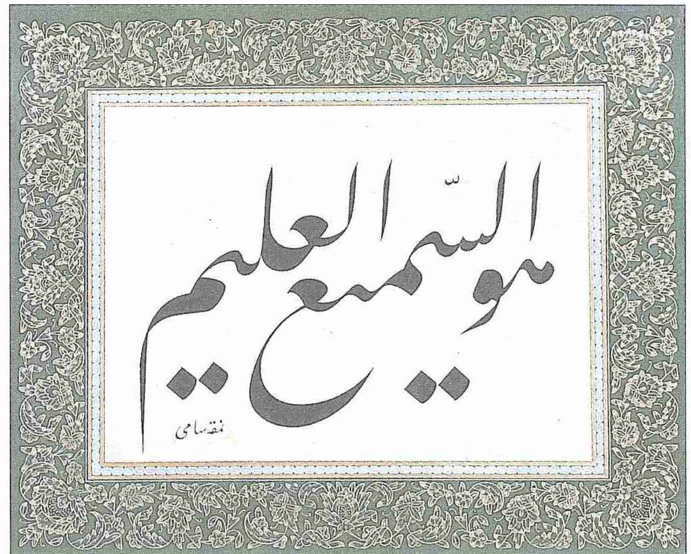
İsim, işaret ettiği varlığın gerçekliği oranında değer taşır. Her gün iç içe sistemler halinde olağan üstü bir âhenk sergileyen tabiat sahnesinde kudretinin binbir tecellisi gözlenen aşkın yaratıcının isimleri âciz yaratılmışlara, insan eliyle yontulup şekillendirilen (es-Sâffât 37/95) putlara verilse bile bunların hiçbir fonksiyon ve değeri bulunmayan kuru bir isimden ibaret olacağı asil yaratılışlı ve hür düşünceli insan için apaçıktır. Benî İsrâil peygamberleri içinde beden ve ruh güzelliğiyle tanınan Hz. Yûsuf, hapis hayatındaki arkadaşlarının tapındıkları putları, "Allah'ın hiçbir güç vermediği, sizin ve atalarınızın takmış olduğu kuru isimler" (Yûsuf 12/40) şeklinde nitelendirirken insan yaratılışındaki bu asâlet ve hürriyet özelliğini dile getirmiş oluyordu. Hz. Peygamber'in son

dönemlerinde nâzil olan ve Arap müşriklerden çok o günden itibaren var olabilecek bütün putperestlere hitap eden âyet, fiilî bir gerçekliği bulunmayan isimlerin ve bunların etrafında oluşturulan tâzim ve kutsallaştırmaların değersizliğini temsilî bir ifade ile şöyle açıklamıştır: "Ey insanlar! Size bir örnek verilmektedir, şimdi onu dinleyin. Allah'tan başka kutsallaştırıp andığınız şeyler, hepsi bir araya gelse de bir sinek bile yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapmış olsa bunu dahi geri alamazlar. İsteyen de âciz istenen de" (el-Hac 22/73).

Esmâ-i hüsnânın sayısı konusunda başvurulacak kaynak şüphesiz ki Kur'an ve hadistir. Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli kelime kalıplarıyla zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiş olarak yer alan kavramların sayısını 313'e ulaştıranlar vardır (bk. Kureşî, I, 12-15). Allah'ın doksan dokuz isminin bulunduğunu ve bunları benimseyenlerin cennete gireceğini ifade eden hadisi Buhârî ve Müslim gibi otoriteler rivayet etmiş, Tirmizî'nin rivâyetinde ise bu isimler tek tek zikredilmiştir (Buhârî, "Tevḥîd", 12; Müslim, "Ẕikr", 5, 6; Tirmizî, "Daʿavât", 82; krş. İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10). Bu isimlerden doksan üçü Kur'ân-ı Kerîm'de yer almış, diğer altı ismin ifade ettiği mânalar ise başka kelimelerle yine O'na izâfe edilmiştir (bk. **ESMÂ-i HÜSNÂ**). Bu liste İslâm dünyasında meşhur olmuş, dua ve niyaz amacıyla okunmuş, esmâ-i hüsnâ telif türünün planını oluşturduğu gibi hat sanatının da bir konusu haline gelmiştir. Bununla beraber esmâ-i hüsnâ ile ilgilenen âlimlerin çoğunluğuna göre ilâhî isimler bu doksan dokuzdan ibaret değildir (bk. meselâ Beyhakī, s. 6-8; Gazzâlî, *el-Maḳṣadü'l-esnâ*, s. 131-133). Sayıları ne olursa olsun çeşitli kelime kalıpları ile Allah'a nisbet edilen isimler, şüphe yok ki aşkın yaratıcıyı nitelendiren ve O'nu insan anlayışına yaklaştıran kavramlardır. Naslarda yer alan bu kavramları tereddütsüz benimsedikten sonra kelâm âlimleri nasla sabit olmayan bir kavramı Allah'a izâfe etmenin meşruiyetini tartışmışlardır. Nasların nitelendirdiği genel ulûhiyyet anlayışına ters düşmemek şartıyla bunu meşrû görenler olduğu gibi doğru bulmayanlar da vardır. Gazzâlî ile Râzî tarafından benimsenen tercihe göre bu noktada "isim" ile "vasıf" birbirinden ayrı düşünülmelidir. Nasla sabit olmayan bir ismi Allah'a nisbet etmek meşrû değildir; bununla birlikte ulûhiyyete ters düşmeyen bir kavramla O'nu nitelendirmek mümkündür (*el-Maḳṣadü'l-esnâ*, s. 139-141; *Levâmiʿu'l-beyyinât*, s. 36-37). İsim veya sıfat olarak Allah'a nisbet edilen bütün kavramlar tek bir zâtı nitelendirdiğinden tevhidi zedeleyici herhangi bir çokluğa sebep teşkil etmez. Ayrıca bu isim ve sıfatlardan bir kısmının insanlara da verilmesi, onlarla yüce yaratıcı arasında benzerlik meydana getirmez. Çünkü bu kavramların her iki nisbette ifade ettiği anlam ve taşıdığı mahiyet birbirinden farklıdır. Ayrıca -Mâtürîdî'nin de güzel bir tahlil ile ifade ettiği gibi- insanlar, aşkın varlık hakkında, tecrübe alanının kelime ve kavramları dışında kullanılabilecek bir anlama ve tanıma vasıtasına sahip değildirler. Şu halde O'nu nitelendirmek amacıyla kullanılan kelimeler gerçekte O'nun isimleri olmayıp anlayışımıza yaklaştırıcı ifadelerden ibarettir. Bu ibarelerden bazan ulûhiyyete yakışmayacak mânalar zihne gelebileceğinden, Allah'ı isimlendirmenin yanında daima bir nefiy cümlesi ("Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" meâlindeki tenziḥ âyeti, eş-Şûrâ 42/11) mevcut olmuştur. Buna göre tevhid, nefiy içinde ispat ve ispat içinde nefiy tarzında oluşmuştur (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 93-94).

Hz. Peygamber'in tebligatında yer alan ilâhî isim ve sıfatlar Kur'an'da ve bazı farklarla hadislerde kullanılmış olan kavramlardır. Bunların her ikisi de vahiy mahsulü olduğuna göre yüce yaratıcı bizzat kendini nitelendirmiş, ulûhiyyet konusunda insanları gerektiği kadar aydınlatmıştır. Peygamber'in görevi ise kendisine vahyedilen bu nitelikleri insanlara tebliğ etmekten ibarettir. Nitekim o bir münâcâtında Allah'a ait isimlerin bilinme derecelerini sayarken sonuncu derece olarak, "yahut gayb ilminde bırakıp kendin için tercih ettiğin isimlerin" (*Müsned*, I, 391) demek suretiyle bilmediği ilâhî isimlerin de bulunduğuna işaret etmiştir. Şu halde D. B. Macdonald'ın, naslarda yer alan ilâhî isimlerin seci icabı Peygamber tarafından yapılmış nitelendirmeler olduğunu söylemesi, ilmî dayanaktan yoksun bir iddiadan öteye geçemez (*İA*, I, 362). Macdonald bu anlamsız iddiasını ileri sürerken de Mûsâ ve Îsâ peygamberler gibi Hz. Muhammed'e de vahiy gelebileceğine hiç ihtimal vermemekte ve Arap şiirinde "tavsifî sıfatların canlı ve kuvvetli surette kullanıldığını" belirterek (bk. a.y.) Hz. Peygamber'in de böyle bir edebî güç ve yetenekle Allah'ı nitelendirdiğini ifade etmektedir. Macdonald gibi düşünen ve ilâhî vahyi Hz. Muhammed'den kıskanan yazarlara, "Allah peygamberlik görevini kime vereceğini çok iyi bilendir" (el-En'âm 6/124) gerçeğini hatırlattıktan sonra şunu belirtmek gerekir ki o dönemde Arap şiirinde görülen canlı tavsifler büyük çapta tabiata ve maddî varlıklara ait olup aşkın bir varlık olan yaratıcının Kur'an'da görülen incelikte yüzlerce kavramla nitelendirilmesinin unsurlarını Câhiliye şiirinde bulmak mümkün değildir. Kur'an'da çeşitli münasebetlerle esmâ-i hüsnânın yüzlerce defa tekrar edilişi seci icabı olsaydı birçok âyetin edebî kompozisyonu, düşünce mantığı ve mâna birliği bozulurdu. Halbuki gerek Peygamber asrında gerekse sonraki dönemlerde Kur'an metnine karşı bu tür tenkitlerin yöneltildiği bilinmemektedir.

Esmâ-i hüsnâ listesinde yer alan doksan dokuz ismi çeşitli şekillerde gruplandırmak mümkündür. Konu ile ilgile-



Allah'ın semî' ve alîm isimlerini ihtiva eden celî-ta'lik levha (Sâmi Efendi hattı, Muhittin Serin koleksiyonu)

nen ve eserleri bize kadar ulaşan ilk dönem kelâmcılarından Ebû Abdullah el-Halîmî, esmâ-i hüsnâyı Allah'ın varlığını, birliğini, yaratıcılığını, benzersiz oluşunu ve kâinatı yönettiğini ifade eden isimler olmak üzere beş gruba ayırmış ve her gruba giren isimlerin ne anlama geldiğini açıklamıştır (*el-Minhâc*, I, 187-209). Bâkıllânî, Abdülkāhir el-Bağdâdî ve daha sonraki bazı müelliflerin de benimsediği bu tasniften hareket ederek isimleri önce, Allah'ın zâtını nitelendiren ve kâinatla ilgisini belirtenler olmak üzere iki grupta toplamak, sonra da kâinat içinde insanın önemi göz önünde bulundurularak Allah-insan münasebetine temas eden isimleri ayrıca inceleme konusu yapmak mümkündür. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de 2697, hadislerde ise birçok defa (meselâ Wensinck'in *Muʿcem*'inde çoğu zât-ı ilâhiyyeyi nitelendirir mahiyette 200'e yakın hadiste) geçen Allah lafzının diğer bütün isim ve sıfatların mânasını topladığını burada belirtmek gerekir.

1. Zâtî İsimler. Mutlak mânada Allah'ın zâtını nitelendiren, insan gönlünü ilâhî azamet ve muhabbetle dolduran isimlerdir. Bunların bir kısmı ulûhiyyete yakışmayan kavramları ondan uzaklaştıran kelimeler olup zâtı "ne olmadığı" (selbî) açısından, bir kısmı da yetkinlik (kemal) ifade eden kelimeler olup onu "ne olduğu" (sübûtî) açısından niteler.

Birinci grup zâtî isimleri anlatmaya başlamadan önce Türkçe'de çok kullanılan ve Allah'ın varlığını ifade eden hak ismini hatırlatalım. Hak, bütün lugat kitaplarında yer alan "sübût ve mutabakat" temel mânasına dayalı olarak "fiilen var olan, realiteye uygun, gerçek" anlamını taşır ve Kur'ân-ı Kerîm ile hadisteki kullanılışı bu mânanın dışına çıkmaz (bk. meselâ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ḥaḳḳ"; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, "ḥaḳḳ" md.). Buna rağmen D. B. Macdonald tarafından şöyle bir iddia ileri sürülmüştür: Peygamber, kontrol edemediği birtakım fikirlerin tesiriyle nereye varacağını düşünemediği (!) bazı sözler sarfetmiş, Allah'ın "hak" olduğunu ifade etmiş, fakat bu tabirin ne demek olduğunu araştırmamıştır (*İA*, I, 365). Öyle görünüyor ki Macdonald'ın bu iddiası, anlamsız da olsa tenkit ihtiyacını tatmin etmek gibi psikolojik bir fonksiyon icra etmektedir.

a) Esmâ-i hüsnânın nitelemesine göre Allah, varlığının başlangıcı olmadığı gibi (evvel) sonu da olmayandır (âhir, bâkī, vâris). Varlığını ve birliğini belgeleyen birçok delilin bulunması açısından âşikâr (zâhir), zâtının görülmesi ve mahiyetinin bilinmesi açısından gizlidir (bâtın). Bölünüp parçalara ayrılmaması ve benzerinin bulunmaması anlamında tektir (vâhid). Allah, arzu ve ihtiyaçları sebebiyle herkesin yöneldiği ulular ulusu bir müstağni (samed), her eksiklikten münezzeh (kuddûs), azamet sahibi (celîl), izzet, şeref ve hükümranlık bakımından en yüce, aşkın (alî, müteâlî), zâtının ve sıfatlarının mahiyeti anlaşılamayacak kadar uludur (azîm, kebîr). Yine bu grup içinde mütalaa edilebilecek isimlerden olmak üzere O, azamet ve yüceliğini izhar eden (mütekebbir), şanlı, şerefli (mâcid, mecîd), azamet ve kerem sahibi (zü'l-celâli ve'l-ikrâm) olandır.

b) Zâtî isimlerden sübûtî mânada Allah'ı nitelendirenler için de şöyle bir sıralama yapmak mümkündür: Ebedî hayatla diri (hay), yenilmeyen yegâne galip (azîz, kahhâr), her şeye gücü yeten, kudretli (kādir, muktedir, kavî, metîn), iradesini her durumda yürüten veya yaratılmışların halini iyileştiren (cebbâr), hakkıyla bilen (alîm), her şeyin iç yüzünden haberdar olan (habîr), her şeyi gözlemiş olarak bilen (şehîd), her şeyi tek tek ve bütün ayrıntılarıyla bilen (muhsî), işiten (semî'), gören (basîr), bütün emirleri ve işleri yerli yerinde olan (hakîm), bütün işleri isabetli ve hedefine ulaşıcı, irşad edici (reşîd), dilediğini dilediği zaman bulan bir müstağni (vâcid), iyilik eden, vaadini yerine getiren (ber), fazilet türlerinin hepsine sahip (kerîm), övülmeye lâyık (hamîd), bağışlayan, esirgeyen (rahmân, rahîm), şefkatli (raûf), ilmi ve merhameti her şeyi kuşatan (vâsi'), esenlik veren (selâm), nurlandıran, nur kaynağı (nûr).

2. Kâinatı İlgilendiren İsimler. Esmâ-i hüsnâ içinde tabiatın yaratılışına, işleyişine temas eden ve âhiret hayatı ile bağlantı kurarak başlangıç ve sonuç (mebde' ve meâd) inancını düzenleyen isimler şöyle sıralanabilir: Takdirine uygun bir şekilde yaratan (hâlik), modeli olmaksızın canlıları yaratan (bâri'), şekil ve özellik veren (musavvir), eşi ve örneği olmayan ve sanatkârane yaratan (bedî'), ilkin yaratan (mübdi'), tekrar yaratan (muîd), ölümden sonra dirilten (bâis), can veren (muhyî), öldüren (mümît), öne alan (mukaddim), geriye bırakan (muahhir), toplayıp düzenleyen, kıyamet günü hesap görmek için mahlûkatı bir araya getiren (câmi').

Şu isimler de tabiatın idare edilişindeki ilâhî fiil ve müdaheleyi gösterir: Mülkün sahibi (mâlikü'l-mülk), görünen ve görünmeyen âlemlerin sahibi (melik), her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kâinatı idare eden (kayyûm), kâinata hâkim olup onu yöneten (vâlî), kâinatın bütün işlerini gözetip yöneten (müheymin), koruyup gözeten ve dengede tutan (hafîz), bedenlerin ve ruhların gıdasını yaratıp veren (rezzâk, mukīt; ikinci isim "bilip gücü yeten ve koruyan" anlamına da gelir), rızkı genişleten veya ruhları bedenlerine yayan (bâsit), rızkı tutan veya canlıların ruhunu alan (kābız), tatmin eden (muğnî), dilemediği şeyin gerçekleşmesine müsaade etmeyen veya kötü şeylere engel olan (mâni'), zarar veren (zâr), fayda veren (nâfi').

3. İnsanı İlgilendiren İsimler. İnsan kâinatın bir parçasını oluşturmakla birlikte ilâhî kelâmın muhatabı, mukaddes emanetin taşıyıcısı, sorumluluk yüklenen yegâne şuurlu varlıktır. İlâhî vahyin indirilişi, peygamberlerin gönderilişi, ulûhiyyet âlemine dair bilgilerin verilişi hep onun içindir. Bu sebeple ilâhî isim ve sıfatların insana yönelik anlam ve özelliklerinin büyük bir önemi vardır. İnsanın ulûhiyyet anlayışını aydınlatma amacını taşıması açısından bütün bu isim ve sıfatların insanla münasebet halinde olduğunu söylemek mümkündür. Zâtî isimlerin ışığı altında Allah'ı tanıyacak, kâinatın yaratılış ve işleyişini açıklayan isimler çerçevesinde İslâm'ın yaratılış felsefesini anlayacak olan yine insandır. Ayrıca doğrudan insana yönelen, muhatap ve mükellef olarak insan unsuru göz önünde bulundurulmadan anlamları tamamlanmayan ilâhî isimler de vardır:

Mutlak adalet sahibi, aşırılığa meyletmeyen (adl), adaletle hükmeden (muksıt), son hükmü veren (hakem), yücelten, izzet ve şeref veren (râfi', muiz), alçaltan, zillet veren (hâfıd [الخافض], müzil), gözetleyip kontrol eden (rakīb), suçluları cezalandıran (müntakım), iyilik kapılarını açan veya hakemlik yapan (fettâh), hiçbir sorumluluğu kalmayacak şekilde günahları silip yok eden (afüv), bütün günahları bağışlayan (gafûr), daima affeden, tekrarlanan günahları bağışlayan (gaffâr), kullarını tövbe etmeye muvaffak kılan ve tövbelerini kabul eden (tevvâb), yaratılmışların ihtiyacını en ince noktasına kadar bilip sezilmez yollarla karşılayan (latîf), yol gösteren, murada erdiren (hâdî), acele ve kızgınlıkla muamele etmeyen (halîm), dileklere karşılık veren (mücîb), kullarına yeten veya on-

ları hesaba çeken (hasîb), karşılık beklemeden bol bol veren (vehhâb), güven veren, vaadine güvenilen (mü'min), az iyiliğe çok mükâfat veren (şekûr), çok sabırlı (sabûr), güvenilip dayanılan (vekîl), yardımcı ve dost (velî), çok seven, çok sevilen (vedûd).

Allah'ın zâtını nitelendirenlerin dışında kalan ve çoğunluğu oluşturan isimlerin tamamını, insan da tabiatın bir parçasını teşkil ettiğine göre, Allah-âlem münasebetini anlatan kavramlar olarak değerlendirmek mümkündür. Şüphe yok ki Allah'ın **mâsivâ*** ile olan münasebeti yaratıcı-yaratılmış münasabetinden öteye geçemez. Aşkın varlığı nitelendiren, O'nunla madde dünyası arasındaki ilgiyi anlatan isimlerin mahiyetini anlamak, sınırlı bir idrak kabiliyetine sahip bulunan insan için mümkün değildir. Hz. İbrâhim'in, rabbinden ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini dilemesi (el-Bakara 2/260) Hz. Mûsâ'nın bizzat rabbini görmek isteyip buna muvaffak olamaması (el-A'râf 7/143) ve ilâhî kudretin eseri olarak alışılmışın ötesinde olaylar gerçekleştiren asâsından ürkmesi (Tâhâ 20/21), peygamberler seviyesinde bile bunun imkânsızlığını ispat eden delillerdir. Şu halde problemin tabiatından kaynaklanan bu güçlük dolayısıyla Hz. Muhammed'in tebligatında Allah-âlem münasebetini tam açıklığa kavuşturamamış olması yüzünden meselenin felsefe, tasavvuf -ve kelâm- mensuplarınca tartışma konusu haline getirilmiş olduğu realitesini tenkide tâbi tutmak (*İA*, I, 366) isabetli olmadığı gibi esmâ-i hüsnânın çerçevelediği Allah-kâinat münasebetine göre her şeyi doğrudan doğruya Allah'ın yaptığını iddia ederek melek gibi vasıta varlıkların İslâm inancında yer almamasının gerektiğini, fakat Peygamber'in, bunları kendi zamanındaki dinin esaslı unsurları olarak bulduğu için kabul ettiğini söylemek (*a.e.*, I, 365) de isabetli değildir. İslâm itikadına, hatta diğer semavî dinlere göre Allah'ın kudreti ve kâinat üzerindeki tasarrufu tamdır. Fakat bu durum O'nun kâinatı idare ederken melek gibi bazı vasıtaları kullanmasına da mâni değildir. Şunun da belirtilmesi gerekir ki ne Hz. Muhammed ne de Mûsâ ve Îsâ gibi diğer peygamberler asla din ve inancın kurucuları değildir, onlar yalnızca dinin tebliğ edicileridir. Şu halde vahiy mahsulü olan semavî kitaplara herhangi bir filozofun sistemini aksettiren eserler gözüyle bakmak, onların ihtiva ettiği konuların duyular ötesi âleme ait olduğunu ve bilgi vermekten çok irşad amacıyla hitap ettikleri insanın psikolojik özelliklerini göz önüne aldıklarına dikkat etmemek, gerçekten kişiyi burada görüldüğü gibi bâriz hatalara sürükler. Allah'ın isimleri içinde yer alan **zâr ve nâfi'** (zarar veren, fayda veren) kelimelerine, ayrıca insana hürriyet tanıyan âyetlerin yanında her şeyi Allah'ın iradesine bağlayan ilâhî isimlerin mevcudiyetine bakarak esmâ-i hüsnâ arasında çelişen kavramların olabileceğini ileri sürmede de (*a.e.*, I, 365) her halde dinî metinleri iyi anlayamamak ve özellikle İslâmiyet'e vahye bağlı bir din gözüyle bakamamış olmaktan doğmaktadır.

Semavî kitaplar vahye dayandığına göre, onların tahrife uğramamış metinleri yüce yaratıcıyı benzer kavramlarla ve aynı mahiyette nitelendirmiş olmalıdır. Çelişkili ve tarafgir bakışlarını İslâmiyet'e -kendi deyişiyle Peygamber'e- mal eden Macdonald'ın, vahiy mahsülleri arasında kurulabilecek benzerlikleri de önceki dinlerden aktarma biçiminde yorumlaması, söz konusu edilen yanlış zihniyetin bir başka ürünü kabul edilmelidir. Bu sebeple de, Hz. Peygamber'in hıristiyan çevreleriyle temas halinde olmadığı tarihen sabit olduğu halde, Macdonald'ın, Kur'an'daki nûr ve selâm isimlerinin esmâ-i hüsnâ içinde yer almasını hıristiyan teolojisi ve ibadetlerinin tesirlerine bağlaması (*a.e.*, I, 363) fazla yadırganmamalıdır.

Doksan dokuz isimden oluşan esmâ-i hüsnâ listesi sevgi ile korku, lutuf ile kahır açısından incelendiği takdirde görülecektir ki bunlardan sadece dört beş tanesi sevgi ve lutufla yorumlanmaya müsait değildir. Şöyle ki, kâbız ismi "canlıların ruhunu alan" vb. mânalara gelebildiği gibi "onların rızkını tutan, daraltan" anlamına da gelir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'deki bu kullanılış rızkı genişletmek mânasındaki **bast** kelimesiyle beraber olmuş, hadiste de **kâbız-bâsıt** isimleri yanyana zikredilerek canlıların rızkını hem daraltan hem de genişleten anlamında bir dengeye işaret edilmiştir. Zararlı şeylerin yanında faydalı olanları da etkili hale getiren zâr-nâfi' ile "yücelten-alçaltan" anlamındaki muiz-müzil, râfi'-hâfız isimleri de aynı mahiyette bir dengeyi ifade eder. Canlı ve cansız tabiatta gözlenen ve karşılıklı etki-tepki ilgileri içinde büyük bir mekanizmanın bir parçasını oluşturan bu dengeyi kurup sürdüren yüce yaratıcıyı bundan dolayı korku ve kāhir kavramlarıyla nitelendirmek isabetli değildir. Esmâ-i hüsnâ ile ilgilenen âlimler zâr-nâfi', muiz-müzil gibi dengeli mâna ifade eden isimlerin tek başına kullanılmasının hatalı olacağına dikkat çekmişlerdir. Müntakım, "ayıplamak, hoş karşılamamak" anlamındaki **nakm** kökünden türemiş olup "kötülüğe mukabele eden, suçluyu lâyık olduğu şeyle cezalandıran" mânasına gelir. Ancak Allah'a nisbet edilen intikam kavramında psikolojik tatmin unsuru bulunmaz. Çünkü O'nun cezalandırması kişiyi ıslah etme, toplumun düzenini sağlama ve adaleti tesis etme amacına yöneliktir. Esmâ-i hüsnâ hadisi içinde müntakım isminin tevvâb ile afüv ve raûf isimleri arasında yer alışı da dikkat çekicidir. Kur'an'da Allah'ı nitelendiren kāhir veya kahhâr isimleri "yenilmeyen, daima galip gelen" mânasında olup Türkçe'deki "yok etmek, ezmek" anlamlarıyla ilgili değildir (bk. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ḳahr" md.).

Gerek doksan dokuz isimle gerekse naslarda geçen diğer kavramlarla nitelendirilen Allah'ın, bazı yazarların iddia ettiği gibi (Macdonald, *İA*, I, 362) "gayur ve müntakım bir hükümdar" şeklinde algılanması, eğer ruh sağlığından yoksun oluşun belirtisi değilse, nasların objektif olarak değerlendirilmeyişinin sonucu olmalıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği din, insanoğlunun birçok yaratıktan üstün, asil bir varlık olduğunu ilân etmiş (el-İsrâ 17/70), onun en güzel görünüm ve muhtevaya sahip kılındığını belirtmiş (et-Tîn 95/4), Âdem'i meleklerin hürmet ve tâzim edeceği bir mertebeye yükseltmiştir (el-İsrâ 17/61-62). İslâmiyet, yaratıcısını tanıyan ve O'na yaklaşmak isteyen kişiyi "mümin" ve "müttaki" telakki etmiş, cinsiyetine ve soyuna bakmadan onun Allah nezdinde en değerli insan olduğunu kabul etmiştir (el-Hucurât 49/13). Esmâ-i hüsnâ hadisinde de yer alan velî isminden başka Kur'an'da Allah'a nisbet edilen isimlerden biri de mevlâdır: "Allah'a sarılın. O sizin mevlânızdır. O ne güzel mevlâ ve ne güzel yardımcıdır!" (el-Hac 22/78). Her iki kelime de "birbirine yakın olmak, peşpeşe meydana gelmek" anlamındaki **vely** kökünden türemiş olup "dost" mânası ifade etmekle birlikte mevlâda ayrıca "efendi, seyyid" anlamı vardır. Bu sebeple Kur'an'da velî hem Allah'a hem kula nisbet edildiği halde mevlâ sadece Allah'a izâfe edilmiştir. Buna göre Kur'an terminolojisinde mümin Allah'ın dostu,

Allah ise müminin hem dostu, hem de efendisidir. Taşıdıkları temel mânaya göre mevlâ veya velî, aralarına yabancı hiçbir şeyin giremeyeceği (su sızmayacağı) iki dost için kullanılmış olur (*Kāmus Tercümesi*, "velî" md.). Kur'ân-ı Kerîm bir taraftan mümini Allah'ın, O'nu da müminin dostu ilân ederken diğer taraftan Hz. Peygamber'e davetinin hedefi olarak "yakınlık içinde sevgi"yi esas almasını emretmiştir (eş-Şûrâ 42/23). İslâm'daki Allah inancının bu özelliğini farkedebilen L. Gardet gibi yazarlar, Hz. Muhammed'in telkin ettiği tanrının hayır sahibi, bolluk veren ve elçisi vasıtasıyla insanları irşad eden bir tanrı olduğunu ifade etmişlerdir. Yine O esirgeyen, bağışlayan, affedendir. Kuldan istenense O'nun dostluğuna inanıp teslim olmaktır (*EI²* [İng]., I, 406, 407).

İnsan ruhunun yücelişi en büyük yaratıcı ile sevgi münasebeti kurmak yoluyla gerçekleşecektir. Ancak muhabbetin yanında dinî hayatın takvâ yönü de vardır. Bilindiği gibi takvâ **vikāye** kökünden türemiş olup "sakınma, korunma" anlamına gelir. Râgıb el-İsfahânî'nin de kaydettiği üzere takvânın asıl mânası "endişe edilen şeyden nefsi korumaktır" (*el-Müfredât*, "vķy" md.). Takvâ mefhumunun Allah'a nisbet edilmesi (itteku'l-lâh vb.), hiçbir zaman bizzat korkunç ve tehlikeli bir şeyden korkmak anlamına gelmez. Böyle olsaydı takvâ sahiplerinin O'na en yakın olan değil, O'ndan en uzak bulunanlar olması gerekirdi. O halde takvâ, Allah sevgisine engel olacak şeylerden nefsi korumaktan ibarettir. Buna göre takvâ Allah ile kul arasında sevgi ve dostluğun (muhabbet, velâyet) oluşması ve devam etmesi esasına bağlıdır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, "Allah müttakilerin dostudur" (el-Câsiye 45/19) ve "O'nun dostları sadece müttakilerdir, fakat insanların çoğu bunu bilmez" (el-Enfâl 8/34) denilmektedir. Yûnus sûresinde (10/62-64), iman ve takvâ sahibi diye nitelendirilen Allah dostları (evliyâ) için korku ve üzüntünün bahis konusu olmadığı, dünya hayatında da âhirette de müjdeye ve sevince onların hak kazandığı ifade edilmiştir. Fussılet sûresinde de (41/30-31) iman ve istikamet sahibi olanlar için benzer ifadeler kullanılmakta ve meleklerin hem dünyada hem de âhirette kendilerinin dostu olduğu haber verilmektedir. Bütün bunlar İslâm literatüründeki takvâ teriminin korkudan çok saygıyı ifade ettiğini göstermektedir.

V. SIFATLARI

A) Problemin Ortaya Çıkışı.

A) Problemin Ortaya Çıkışı. Sıfat, Allah'ın zâtına nisbet edilen bir kavramdır. Kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi, şüphe yok ki zihnî bir varlıktan ibaret olmayıp "Hak" isminden de anlaşılacağı üzere zihnin dışında fiilen de vardır. Fakat insanı sınırlandıran fizyolojik şartlar O'nu dünya hayatında görme imkânını vermemektedir. Bazı felsefî doktrinlerden farklı olarak dinler, kişiye telkin ettikleri tanrının zihinle benimsenmesinin yanında ona gönülden bağlanılmasını da isterler. Böylece zihin ile kalbin ortak ürünü olarak teşekkül eden iman iradeyi harekete geçirir ve iman edilen varlığa şükran duygularını arzetme ihtiyacını doğurur. Kur'an'ın, "Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamd olsun" (el-Fâtiha 1/1) meâlindeki ilk âyeti, dindarlığın ilk ifadesi olarak müminin bu şükran duygularını dile getirir. Daha sonraki âyette (1/4) bu duyguların ibadet yoluyla şekillenip âhenkleştiği ifade edilir. Ayrıca birçok âyette imanla birlikte "amel-i sâlih" gibi geniş kapsamlı bir kavramla zikredilen ve psikolojik muhtevanın en değerli tezahürünü oluşturan ibadetin meçhul bir tanrıya karşı yapılması mümkün değildir. Şu halde dinin inanılmasını ve tapınılmasını istediği yüce yaratıcının yine din tarafından nitelendirilmiş olması gerekir. Meşhur Cibrîl hadisinde (Buhârî, "Îmân" 37, "Tefsîr", 31/2; Müslim, "Îmân", 1, 5, 7), dinî hayatın en yüksek mertebesi kabul edilen **ihsan**, "Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet etmendir; gerçekte sen O'nu görmüyorsan da O seni görmektedir" şeklinde tarif edilmiş ve tanınmayan, münasebet kurulamayan bir tanrıya hakiki mânada ibadet edilemeyeceği gerçeğine işaret edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nisbet edilen nitelikleri ifade eden birçok kavram vardır. Bunlar muhtelif hadislerle de teyit edilmekte ve kısmen de zenginleştirilmektedir. Bu tür kavramlara "isim" veya "sıfat" denilmesi, konunun mahiyetini değil terminolojiyi ilgilendirir. Bu isim veya sıfatların Hz. Peygamber döneminde nasıl anlaşılıp yorumlandığı hususunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bununla beraber ilâhî sıfatlar ve kader meselelerinin ashap devrinin sonlarından itibaren gündeme geldiği bilinmektedir (meselâ bk. Müslim, "Îmân", 1). Özellikle yabancı yazarlar bunun sebebini yahudi veya hıristiyan teolojisinin, yahut da Eski Yunan felsefesinin tesirinde aramakta, bunun için de ele alınan konularda ve bunların münakaşa ediliş şeklinde göze çarpan bazı benzerlikleri ve bir de tartışan grupların birbirlerini söz konusu din veya felsefelere bağlılıkla itham etmelerini delil olarak kullanmak isterler. Bu arada, ashap döneminden itibaren müslümanlar arasında ortaya çıkıp devam eden siyasî anlaşmazlıkların doğurduğu bazı akaid problemlerini (iman-küfür, cebir-ihtiyar) zikretmeyi de ihmal etmezler (bk. *İA*, I, 368; İrfan Abdülhamîd, s. 214-219).

Her şeyden önce, inanan ve inandığına ibadet etmek isteyen insan için Allah'ın bazı sıfatlarla nitelendirilmesi kaçınılmaz bir ihtiyaçtır. Bilinmeyene tapınmak mümkün değildir. L. Gardet'nin de ifade ettiği gibi (*EI²* [İng.] I, 410) Kur'an ve hadis metinlerinde birçok kavramla nitelendirilen Allah hakkında İslâm bilginlerinin düşünmemeleri, birbirinden farklı da olsa genelde belli bir anlayışa sahip olmamaları mümkün değildir. Gerek umumi İslâm tarihi ve mezhepler tarihi kitaplarından, gerekse mezhepler



Yûsuf sûresinin 21. âyetinden Allah'ın mutlak kudretini ifade eden bir bölüm ile O'nun aşkınlığını ve lutufkârlığını belirten bir zikir cümlesi (Mahmud Celâleddîn'in celî-sülüs hattı - Mustafa Düzgünman koleksiyonu)

arası tartışmaları aksettiren reddiye türündeki eserlerden anlaşıldığına göre İslâm'ın yayılışı sırasında diğer din ve felsefe mensuplarıyla müslümanlar arasında önemli fikir mücadeleleri cereyan etmiştir. Ahmed b. Hanbel'e ait *er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye*'de (s. 64-68, 92-94; krş. Dârimî, s. 361-362, 371 vd.) bazı örneklerini gördüğümüz bu mücadeleleri, yabancı din ve düşünce akımlarına karşı müslümanların kendi akîdelerini savunmaları tarzında değerlendirmek, bu din ve felsefelerin teolojilerini taklit etmek şeklindeki değerlendirmeye nisbetle daha isabetli kabul edilmelidir. Aslında bu tartışmaların ortaya çıktığı hicrî I. yüzyılın sonları ile II. yüzyılın başlarında ne söz konusu dinlerin müslümanların faydalanacağı şekilde geliştirilip sistemleştirilmiş teolojileri vardı, ne de müslüman âlimler Eski Yunan metafiziğine vâkıftı. Şunu da ilâve etmek gerekir ki mezhep bağlılığı ve bazı siyasî faktörlerin tesiriyle cedel ve münazaranın oluşturduğu gergin hava içinde grupların birbirlerini itham etmelerini, önemli sonuçlara ulaşmak için delil olarak kullanmak isabetli değildir. Özellikle o dönemlerde bu tür ithamlar, gerçeğe ulaşmak yerine sırf karşı grubu mağlûp etmek için etkili bir silâh gibi kullanılabilmekteydi. Ancak felsefî kültürün oldukça geliştiği, İbn Ebû Duâd-Ahmed b. Hanbel mücadelesiyle ileri boyutlara varan akıl-nakil tartışmalarının sertleştiği III. yüzyıldan sonra, aşağı yukarı sınırları ve ana temaları açıklığa kavuşmuş bulunan sıfatlar konusunun işlenişinde yabancı kültürün tesiri söz konusu olabilir. Bu tesirin yahudi veya hıristiyan teolojisi renginde gelmiş olması zayıf bir ihtimaldir. Zira Sünnî ve gayri Sünnî bütün İslâm âlimleri, semavî olanları da dahil olmak üzere diğer dinlere karşı sempati duymamış, aksine daima onları red ve tenkitleri için hedef kabul etmiştir. Buna mukabil onların felsefeye karşı takındıkları tavır daha yumuşaktır. İslâm dünyasında sıfat ve kader meselelerini ilkin tartışma konusu haline getiren Cehmî-Mu'tezilî bilginlerin özellikle Hıristiyanlığa karşı reddiyeler yazdıkları bilinmektedir (Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler,* s. 41-43, 50-55; ayrıca bk. *Keşfü'ẓ-ẓunûn,* II, 1363, 1957-1958, 2030; *Îżâḥu'l-meknûn,* I, 26, 60, 383; II, 153, 552, 895). Filozof Kindî'ye ait *er-Red ʿale'n-naṣârâ*'nın yazma nüshaları ve bunlar üzerinde yapılan çalışmalar mevcuttur (Aydın, *a.e.,* s. 55-56).

"Sıfat" kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamıştır. Fakat "isim" birçok âyette Allah'a nisbet edilmiş, ayrıca O'nun "esmâ-i hüsnâ"sının olduğu da ifade edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, *Muʿcem,* "ism", md.). Bu âyetlerin ve esmâ-i hüsnâ hadisinin tesiriyle olacaktır ki müslümanlar ilk dönemlerden itibaren Allah'ı nitelendirmek için isim ve esmâ terimlerini kullanmışlardır. En erken hicrî II. yüzyıldan itibaren akaid literatürüne girdiği anlaşılan sıfat terimi ise (bk. Ebû Hanîfe, tür. yer.) İslâm inancının gayri İslâmî unsurlar karşısında savunulması sırasında ortaya çıkmış olmalıdır.

Zât-ı ilâhiyye etrafında ilk defa ortaya çıkan fikrî hareketler iki noktada yoğunlaşıyordu: Zâtın nitelendirilmesi ve tevhidin korunması. Şüphe yok ki kendimize ve etrafımızı saran kâinata hâkim olan ve tapınılmaya müstahak bulunan yaratıcının bilinmesi, bunun için de bazı sıfatlarla nitelendirilmesi gerekir. O, zâtına nisbet edilecek bu sıfatları sonradan kazanmış olamaz; çünkü bu takdirde yetkinlik ifade eden sıfatlara sahip olmadan önce onlardan yoksun olmak gibi bir eksikliğe, ayrıca sonradan bazı özelliklere kavuşmak suretiyle de değişikliğe mâruz kalmış olur. Şu halde söz konusu sıfatların da zât gibi kadîm olması gerekir. Bu durumda ise kadîmler çoğalacağı için (taaddüd-i kudemâ) tevhid prensibi zedelenmiş olabilir. Bu iki noktanın birincisinde itidali muhafaza edememek **teşbih** (zât-ı ilâhiyyeyi yaratılmışa benzetmek), ikincisinde ise **ta'tîl** (zâtı sıfatlardan tecrit etmek) sonucuna götürür ki bunların her ikisi de Asr-ı saâdet'ten itibaren müslümanların benimsediği akîdeye ters düşmektedir.

İslâm dünyasında teşbih veya ta'tîl aşırılıklarından ilk defa hangisinin ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Bununla beraber, siyasî ve ideolojik maksatlarla bazı aşırı grupların Hz. Ali'nin şahsiyeti etrafında ürettikleri teşbih görüşleri bir yana bırakılırsa, fikrî mânada ilk aşırılığın hicrî II. yüzyılın başlarında, yabancı din ve fikir akımlarıyla mücadele eden Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından ta'tîl görüşünün ileri sürülmesiyle başlamış olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra bir yönüyle buna tepki, bir yönüyle de muhafazakârlık mahiyetinde olmak üzere Mukātil b. Süleyman ve onun gibi düşünenlerin teşbih aşırılığı göze çarpar. Aynı dönemlerde Mu'tezile âlimleri teşbihten şiddetle kaçınan, fakat ta'tîl görüşünü de benimsemeyen orta bir yol tesbit etmeye çalışmışlardır. Bundan bir asır sonra gelen ilk İslâm filozofu Kindî'yi kelâmdan felsefeye geçiş döneminin temsilcisi sayarsak yaklaşık bir asır daha beklememiz ve nihayet tenzihe son derece önem veren Fârâbî'yi, ardından da İbn Sînâ'yı söz konusu etmemiz gerekir. Aslında ta'tîl veya teşbih aşırılıklarına bağlı bulunan ve İslâm tarihinde hiçbir zaman önemsenecek bir çoğunluk teşkil etmeyen gruplar da dahil olmak üzere hiçbir müslüman, tapındığı rabbın hiçbir sıfatla nitelenmeyen zihnî bir varlıktan ibaret olduğunu kabul etmediği gibi O'nu insana veya başka bir yaratılmışa da benzetmiş değildir. Her inananın, Allah kelâmı olduğu ve değişikliğe mâruz kalmadığından emin bulunduğu Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı binlerce defa çeşitli kavramlarla nitelerken, bir müslüman için başka türlü inanmak ve bir anlamda başka bir tanrıya ibadet etmek zaten mümkün değildir. Bütün mesele fiilen var olduğu ve naslarda mevcut sıfatlarla nitelendiği kesin olarak bilinen Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki müna-



Yûnus sûresinin 64. âyetinden Allah'ın engin rahmetini ve inayetini ifade eden bir bölüm (Aziz Efendi'nin celî-sülüs hattı - Ekrem Hakkı Ayverdi koleksiyonu)



Lafza-i celâl ile birlikte Allah'a tesbih, tâzim ve övgüyü ifade eden bir zikir cümlesi (Sultan II. Mahmud'a ait celî-sülüs zerendûd levha - Beyazıt Camii / İstanbul)

sebeti kurabilmek, daha doğrusu bu münasebeti ilmî bir yaklaşım ile ifade edebilmektir. Sıfatlara dair nasların zâhirine bağlı kalanlar bazı noktalarda teşbihe düşmüş gibi görünürse de aslında Mukātil b. Süleyman gibi fikirleri açısından ciddiye alınabilecek teşbih taraftarlarının sayısı pek azdır ve bunların gerçek görüşleri hakkında sadece muhaliflerinin kitaplarında yer alan rivayetlerin doğruluğu konusunda da ihtiyatlı olmak gereklidir. Kerrâmîler'in, hatta filozofların Allah'a "cevher" demeleri, bilindiği üzere, "kendiliğinden var olan ve mevcudiyetini sürdüren" (el-kāim bizâtih) veya "araz kabul etmeyen" (el-mevcûd lâ fi'l-mevzû') anlamında olup her hangi bir teşbih unsuru taşımaz. Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 79-80) bu tür nitelendirmelere olsa olsa terminoloji açısından tenkitler yöneltilebilir. Tevhidi korumak maksadıyla ta'tîle yaklaşan veya tenzihe fazla meyledenler de aslında naslarda yer alan isim ve sıfatları inkâr etmemişlerdir. Nitekim Gazzâlî, tenzihe en çok önem veren İslâm filozoflarının ulûhiyyet görüşünü tenkide tâbi tuttuğu halde onların sıfatları inkâr ettiğini ileri sürüp tekfir cihetine gitmemiştir.

Sıfatlar konusunda muhafazakâr davrandığı bilinen Selefiyye, naslarda yer alan bütün sıfatları Allah'a nisbet etmeyi akîdelerinin vazgeçilmez bir prensibi olarak kabul etmişlerdir. Bununla beraber Ahmed b. Hanbel'den, hatta İmam Mâlik'ten itibaren selef âlimleri, zâhirî mânalarıyla beşerî özellikler taşıyan haberî sıfatları Allah'a nisbet ederken daima "mahiyet ve keyfiyeti bilinmeden" (bilâ keyf velâ ma'nâ) demek suretiyle teşbihi andıran kavramları zâttan uzak tutmuşlardır. Tenzih taraftarı olan Mu'tezile'ye gelince, onları da "bütün sıfatları inkâr edenler" anlamındaki Muattıla'dan kabul etmek hiçbir zaman doğru değildir. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu Kur'an'da bulunan ilâhî sıfatları -ki bunların çoğu kelime türü bakımından sıfat sigasında olduğundan isim diye anılmaktadır- zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmekte tereddüt göstermemiştir. Bu âlimlerle Sünnî kelâmcılar arasında bulunan sıfat anlaşmazlığı, meselenin özünden çok şeklini ve tekniğini ilgilendirmektedir (aş. bk.).

B) Sıfatların Tasnifi. Sıfatlar üzerinde fikir yürüten âlimler daima konu ile ilgili nasları göz önünde bulundurmak mecburiyetindedirler. Esmâ-i hüsnâ hadisinde ilâhî isimlerden doksan dokuz tanesi zikredilmişse de sadece Kur'an'da geçen isimlerin bunun üç katından fazla olduğu bilinmektedir (yk. bk.). Ancak âlimler, ilâhiyat bahislerini eğitim öğretime ve ayrıca telife elverişli hale getirebilmek için onları mantıkî bir âhenk içinde sistemleştirmeye çalışmışlar ve belli ölçülerle seçtikleri isim veya sıfatları gruplandırarak açıklama geleneğini kurmuşlardır. Akaidle ilgili olarak erken dönemlerde telif edilen Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevḥîd* ve Eş'arî'nin *el-Lümaʿ* adlı kitaplarında söz konusu sıfat gruplandırmaları yapılmış, bunları hemen takip eden eserlerde de bu gruplandırma aşağı yukarı son şeklini almıştır.

Akaid ve kelâm kitaplarının klasik planına göre ilâhiyyât bahislerinin ana konuları Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerinden ibarettir. Varlık konusunu zât bahsi, diğer üç konuyu da sıfatlar bahsi olarak adlandırmak da mümkündür; nitekim kelâm ilmi konusuna göre tarif edilirken bu gruplandırma esasına bağlı kalınmıştır. Yine özellikle Sünnî kelâm kitaplarında görülen yaygın bir tasnife göre sıfatlar tenzîhî, sübûtî ve fiilî olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Tenzîhî sıfatlar Allah'tan nefyedilmesi gereken ve O'nun aşkınlığını ifade eden sıfatlardır. Sübûtî sıfatlar ise Allah'a nisbet edilmesi gereken ve O'nun yetkinliğini ifade eden sıfatlardır. Birinci gruba imanın hedefini oluşturan ûluhiyyet sıfatları, ikincisine de ibadetin hedefini oluşturan rubûbiyyet sıfatları demek mümkündür. Fiilî sıfatlara gelince bunlar, Allah'ın kâinatla olan münasebetini daha açık bir şekilde ifade eden ve O'nun kâinatı yaratış ve idare edişini oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatan kavramlardır.

Selef âlimleri ile Mu'tezile ve Şîa kelâmcılarının sıfat tasnifi de, Sünnî kelâmcıların tertibi kadar mükemmel olmasa da, ana plan bakımından aynı mahiyettedir. İslâm filozofları Allah'ın birliğine ve tenzîhî sıfatlarına büyük önem vermişler, sübûtî sıfatları bir anlamda tenzîhîlerle birleştirmişlerdir. Fiilî sıfatlar Selefiyye ve Mâtürîdiyye dışındaki âlimlere göre itibarî sıfatlardır.

1. Tenzîhî Sıfatlar. Zâtullah akîdesini belirleyen ve **selbî** terimiyle de anılan bu sıfatlar acz, eksiklik ve yaratılmışlık gibi ulûhiyyete nisbet edilmesi mümkün olmayan kavramlardır. Bu tür kavramların zâttan uzaklaştırılması (tenzih, selb) suretiyle O nitelendirilmiş olur. Buna göre tenzîhî sıfatlar Allah'ın ne olmadığını anlatan sıfatlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın birliğini, şeriki ve benzerinin bulunmadığını, yaratılmışlık belirtilerinden münezzeh olduğunu ifade eden birçok âyet vardır (bk. J. La Beaume, s. 129-137; M. Fâris Berekât, s. 4-20). İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in Huzeyfe'den rivayet ettikleri bir hadise göre Hz. Peygamber gece namazında Kur'an okurken tenzih âyetlerine sıra gelince Allah'ı tenzih ve tesbih ederdi (İbn Mâce, "İḳāme", 179; *Müsned*, V, 384; krş. İbnü'l-Esîr, "nezzehe" md.). "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" (eş-Şûrâ 42/11) meâlindeki âyet bütün âlimler tarafından tenzih için esas kabul edilmiştir. Kelâm ilminde **muhâlefetün li'l-havâdis** terimiyle ifade edilen bu prensip yaratıcı ile yaratılmışların statülerini tamamıyla birbirinden ayırmıştır. Bunun gibi Allah'ın birliği prensibi de ulûhiyyete yakışmayan bütün kavramları zât-ı ilâhiyyeden uzaklaştıran ve bir bakıma tenzîhî sıfatları ihtiva eden bir prensiptir.

Tenzîhî sıfatlar akaid literatürünün selef, kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarının hepsinde ele alınarak işlenmiştir. Selef âlimleri, telif planlarına göre tenzihle ilgili nasları sıralayıp yorumlamakla yetinmişler, kelâmcılar ise Şûrâ sûresinin 11. âyetinin ışığı altında ilgili naslardan faydalanarak bazı terimler tesbit etmiş ve daha çok öğretimde kolaylık, telifte birlik ve âhenk sağlamak maksadıyla altı terimi seçerek belli bir liste oluşturmuşlardır. Bunlardan **vücûd** "yokluğu düşünülmemek" anlamına gelip bazıları bunu müstakil bir sıfat (sıfât-ı nefsiyye) kabul etmiş, bazıları da vücûdun zâttan ayrı bir mâna olmadığını söyleyerek onu sıfat listesinden çıkarmışlardır. **Kıdem** "varlığının başlangıcı olmamak", **bekā** "varlığının sonu olmamak", **muhâlefetün li'l-havâdis** "yaratılmışlara benzememek", **kıyâm bi nefsihî** "varlığı için başkasına muhtaç olmamak", **vahdâniyyet** "şeriki bulunmamak", mânalarına kullanılmıştır. Felsefenin de etkisiyle kelâmî kültür geliştikten sonra tenzîhî sıfatlar listesi zenginleşmiştir. Meselâ Sünnî İslâm dünyasında uzun asırlar yaygın bir şöhrete sahip bulunan *ʿAḳāʾidü'n-Nesefî* tenzîhî sıfatları şöyle sıralamaktadır: "Allah araz, cisim, cevher olmadığı gibi herhangi bir şekle bürünmüş veya sınırlandırılmış da değildir. Yine O kemiyet ve hacimden, basit veya birleşik parçalardan teşekkül etmemiştir, sonlu değildir. Allah mahiyet

ve keyfiyetle nitelendirilemez. Mekân tutmaz, üzerinden zaman geçmez. Hiçbir şey O'na benzemez, hiçbir şey ilim ve kudretinin dışında kalmaz" (Necmeddin en-Nesefî, s. 31-36).

Mu'tezile ve Şîa âlimleri de Ehl-i sünnet'in benimsediği tenzîhî sıfatları aynen kabul ederler. Ancak Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi bazı Mu'tezilî âlimler sübûtî sıfatları tenzîhî sıfatlar alanına girecek bir anlayışla yorumlayarak bu sıfatların sahasını genişletmiş ve Allah'ın yalnız bu tür kavramlarla nitelendirilebileceğini söylemişlerdir (bk. Eş'arî, *Makālât*, s. 484-488).

Sıfatlarla ilgilenen İslâm bilginleri içinde tenzih konusunda en çok titizlik gösterenlerin filozoflar olduğu bilinmektedir. İslâm filozofları naslarda bulunan ve kelâmcılar tarafından düzenlenen bütün tenzîhî sıfatları kabul etmektedir. Onların, Allah için, meselâ "cevher" veya "akıl" terimlerini kullanmaları sebebiyle tenzih prensibini zedeledikleri sanılmamalıdır. Çünkü her iki kelimeye dildeki kullanılışlarından farklı olarak verdikleri özel mânalar, esas itibariyle zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilemeyecek kavramlar değildir. Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ Allah'ın varlığını "vâcip" kavramına bağladıktan sonra büyük önem verdikleri ve teolojilerinin odak noktasını oluşturan tevhid akîdesini bu vâcip esası üzerine oturtmuşlardır. Onlara göre tenzih metodu dışında zâta nisbet edilecek ve kaçınılmaz bir şekilde kadîm olarak kabul edilecek sıfatlar ulûhiyyette kesretin bulunduğunu çağrıştırır ki bu hiçbir müslümanın benimseyemeyeceği bir husustur. İslâm filozofları naslarla sabit olan esmâ-i hüsnâyı "taabbüdî" bir yaklaşımla kabul ederler. Fikrî açıdan ise Allah'ın, meselâ alîm, hakîm, hak ve hay sıfatlarıyla nitelendiğini şöyle bir yorumla benimserler: Fiilen mevcut olan Allah'ın varlığı diğer hiçbir şeyin varlığına benzemeyecek şekilde kendi zâtına hastır ve bu sebeple bir tek olmanın en örneksiz üstünlüğüne sahiptir. Allah madde olmadığı gibi varlığı için maddeye muhtaç da değildir. O halde O, hiçbir şekilde maddeye bağımlı olmamak anlamında bilfiil "akıl"dır. Yine aynı özelliği sebebiyle zâtını akleden (âkıl) ve dolayısıyla akledilendir (ma'kūl). Fakat O'nun nitelendirilmesi için kullanılan bu üç kavram, hiç şüphe yok ki, bölünme bahis konusu olmadan tek bir zât ve tek bir cevhere aittir. İşte Allah'ın "âlim" olması da aynen bunun gibidir. O, "bilen" olmak için kendi zâtının dışında bir şeyi (zâtı, objeyi) bilmeye muhtaç olmadığı gibi "bilinen" (ma'lûm) olmak için O'nu bilecek diğer bir şeye de (zâta) muhtaç değildir. Aksine O, bilen ve bilinen olmak için kendi cevheriyle müstağni olandır. Şu halde O'nun, zâtını bilmesi anlamındaki ilmi kendi cevherinden başka bir şey değildir. O halde zât âlim, ma'lûm ve ilimdir. O'nun hakîm, hak, hay oluşu da bunun gibidir (Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâżıla*, s. 46-49; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 228-229, 243-251; a.mlf., *eş-Şifâ'*, s. 356-360, 366-368). Öyle görünüyor ki filozoflar naslarda yer alan ilâhî nitelikleri benimsemekle -veya onlara iman etmekle- beraber bunların zât ile olan münasebetini izah ederken çok önem verdikleri tevhid uğruna sıfatları zât içinde eritmişlerdir. Bu açıdan bakıldığı takdirde sıfat-zât aynîliği ortaya çıkmakta ve Allah'ı nitelendirmek için tenzîhî olanlardan başka sıfat kalmamaktadır. Bu görüş Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın sıfat anlayışına yaklaşmaktadır. Şark İbâzîleri'nin sıfat anlayışı da buna benzemektedir (bk. Sâbir Tuayme, s. 92-97). İslâm filozoflarının bu anlayışına Aristo'dan itibaren gelen felsefî kültürlerin tesirleri vardır (bk. Kaya, s. 223-231). Filozofların sıfat-zât aynîliği görüşüne özellikle Sünnî kelâmcılar şiddetle karşı çıkmış, fakat sıfatları inkâr ettiklerini öne sürmekle birlikte bu konuda tekfir cihetini de genellikle tercih etmemişlerdir.

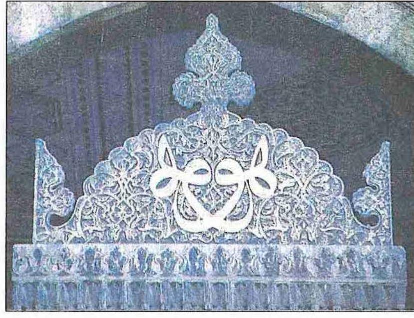
"Haberî sıfatlar" diye de anılan ve naslarla sabit olmakla beraber zâhirî mânalarıyla aşkın varlığa nisbet edilmeleri mümkün olmayan bazı kavramlar vardır ki İslâm akaidinin zengin tenzih literatüründen bir anlamda istisna teşkil ederler. Bu türden olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'de zâhirî mânalarıyla yüz (vech), göz (ayn, a'yün), el (yed), hadislerde parmak (ısba'), ayak (kadem) gibi uzuvlar, ayrıca bazı âyet ve hadislerde arşın üzerinde oturmak (istivâ), yukarıdan aşağıya inmek (nüzûl), gelmek (mecî') gibi beşerî fiiller Allah'a nisbet edilmiştir (bk. Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 110-214). İlâhî rahmet ile gazabı, insanın mânevî kurtuluşu ile hüsranını ilgilendiren naslarda bazan rahmet ve kurtuluşa, bazan da gazap ve hüsrana ağırlık verilmesi, bu naslar arasında bir çelişkinin bulunduğu (*İA*, I, 367) anlamına gelmez. Çünkü aynı konu ile ilgili olan bu tür naslar arasında göze çarpan tutum farklılıkları aşkın varlıkla ilgili olmayıp insanların kulluk duyguları ve davranışlarının çeşitliliğiyle ilgilidir. Dinî hayat açısından kişiler arasında, hatta aynı kişinin geçirdiği muhtelif dönem ve takındığı tavırlar arasında gerçekte mevcut bulunan o kadar çok farklılık vardır ki bunların değerlendirilmesi, bazan ancak birbiriyle çelişir gibi görünen sonuçlar ve hükümler halinde olabilmektedir.

Semavî dinlerin, özellikle İslâmiyet'in tevhid akîdesini ısrarla telkin ettikleri şüphesizdir. Bununla birlikte mukaddes metinlerde bu akîde ile bağdaşmaz gibi görünen bazı beyanların da yer aldığı bilinmektedir. Müteşâbih (birkaç anlamla gelebilen) terimiyle de ifade edilen bu tür beyanlar, acaba bir yandan müminin samimiyetini ölçen, diğer yandan da onu kayıtsız şartsız teslim olma yolunda eğiten ilâhî imtihan ve uyarı vasıtaları mıdır? Kur'an'da bu meseleyi konu edinen âyette (Âl-i İmrân 3/7) doğrusu bu ihtimallerin ikisine de açık işaretler vardır. Gerçi yahudi teolojisinde görülen "yorulup dinlenmek" (Tekvîn, 1-2), "cennette gezinmek" (Tekvîn, 3/8), "şehri ve kuleyi görmek için inmek" (Tekvîn, 11/5), "pişman olmak" (Çıkış, 32/14; II. Samuel, 24/16; Yeremya, 18/8, 10; 26/3, 13, 19; 42/10 vb.), "kıskanmak" (Çıkış, 20/6; Tekvîn, 6/6; Çıkış, 32/12 vb.) gibi yorumu çok güç antropomorfik beyanlar veya Hıristiyanlık'taki Tanrı'nın beşerîleşmesi türünden tevhidle bağdaşmaz ifadeler, sahih İslâmî naslarda yer alan müteşâbihler içinde mevcut değildir. Bununla beraber ilk fetihlerle birlikte İslâm teolojisinin karşılaştığı direnişler karşısında erken dönemlerden itibaren bu tür nasların yorumu gündeme gelmiştir. Müşebbihe veya Mücessime diye anılan ve -mezhep gruplarının karşılıklı ithamları bir yana- kemiyet ve keyfiyet bakımından önemsenmemesi gereken azınlık hariç tutulursa, bütün İslâm âlimleri zât-ı ilâhiyyeye hiçbir zaman antropomorfik özellikler nisbet etmemişlerdir. Yine onlar zât ve sıfatlarıyla birlikte ulûhiyyetin mahiyet ve keyfiyeti bilinmeyecek aşkın bir âlem olduğundan da şüphe etmemişlerdir. Naslar içinde bu tür sıfatları teşkil eden bütün kelime veya kelime grupları, dil açısından, çok defa İslâm öncesi metinlerle de belgelenebilen mecazi mânalara sahiptirler (bunun için meselâ bk. *Lisânü'l-ʿArab*; Zemahşerî, *el-Keşşâf*; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*; a.mlf., *Esâsü't-takdîs* ve İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, ilgili yerler). Esasen müteşâbih nasların dikkatle incelenmesinden de bunların madde dünya-

sıyla ilgili mânaların ötesinde anlam ve özellik taşıdıkları sonucunu çıkarmak mümkündür. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'de zaman kavramının nisbî bir değer taşıdığını ifade etmek sadedinde, "Rabbinin katında bir gün, sizin sayıp hesap ettiğiniz bin yıl kadardır" (el-Hac 22/47) denilmekte, Sabâ melikesine ait tahtın getirtilmesinden bahseden âyetlerde de (en-Neml 27/38-42) mekân kavramının aynı mahiyette olduğuna işaret edilmektedir. Yine adaletle hükmedenlerin Allah nezdindeki değerlerinin, O'nun sağ tarafında nurdan minberler üzerinde bulunmak derecesinde olduğunu ifade eden bir hadisin metninde, Allah'ın her iki elinin de sağ olduğu (وكلتا يديه يمين) kaydedilir (Müslim, "İmâre", 18). Bu açıklama da el (yed) kavramının Allah'a nisbet edildiği takdirde beşerî mânadan uzaklaştığı ve aynı zamanda O'nun için yön ve mekânın bahis konusu olamayacağı gerçeğine işaret etmektedir.

Muhafazakâr âlimler haberî sıfatların ifade ettiği yüz, göz, el, ayak gibi zâhirî ve beşerî mânaların Allah için söz konusu olmadığını benimsemekle birlikte daha ileriye giderek bunlara mecazi anlamlar vermek de istememiş ve meselenin iç yüzünü Allah'a havale etmeyi (tefvîz) uygun görmüşlerdir. Mu'tezile'nin başlattığı ve daha sonra Sünnî kelâmcıların da benimsediği te'vil metoduna göre ise bu tür kelimeler, akaidin genel prensipleri ve Arap dilinin kural ve özellikleri çerçevesinde mecazi mânalarına bağlı olarak yorumlanmalıdır. Bu çerçevede geliştirilen ve Bâtıniyye'ninkine benzemeyen te'vil metodu, teşbih ve ta'tîl aşırılıklarına engel olduğu gibi İslâm akaidini naslar çerçevesinde ve mantıkî bir âhenk içinde sistemleştirmeye de hizmet etmiştir. Aslında muhafazakâr âlimler de müteşâbih nasların zâhirî mânalarını Allah'a nisbet etmemekle bir nevi te'vili (icmâlî te'vil) benimsemiş olmaktadırlar. Ayrıca Ahmed b. Hanbel de dahil olmak üzere muhafazakâr âlimler bile bazı nasları kelâmcılar gibi te'vil etmek mecburiyetini hissetmişlerdir (bk. Gazzâlî, *İḥyâ'*, I, 103-104; *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*, I, 252; Yavuz, s. 31-33).

Buraya kadar belirtildiği gibi zâhirî mânalarıyla aşkın varlığa nisbet edilmesi tenzih prensipleri açısından mümkün olmayan bazı kavramların az da olsa naslarda yer alması, ilâhî bir imtihan ve eğitim vesilesi olduktan başka, aşkınlığa has bir özellik, ayrıca her dilde bulunan edebî bir kullanılıştır. Bu problem



Yenicami hünkâr mahfili kapısı üzerindeki müsennâ sülüs "Hû" hattı - İstanbul

İslâm öncesi dinlerde daha karmaşık olmak üzere bütün dinlerin mukaddes metinlerinde de mevcuttur. Bundan dolayı D. B. Macdonald'ın, problemi sadece İslâmiyet'e has gibi gösterip tenkide tâbi tutması ve sûfiyyeye ait **vahdet-i vücûd*** nazariyesinin, "vechullah" sıfatının naslar tarafından vuzuha kavuşturulamaması sebebiyle ortaya çıktığını ileri sürmesi (*İA*, I, 365-366) isabetli değildir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve diğer sûfiyyenin haberî sıfatları muhafazakâr bir yaklaşımla anlayıp benimsediklerini, fakat te'vil yolunu tercih edenleri de asla tekfir etmediklerini kaydeder (*el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir*, I, 52; krş. I, 66, 100 vd.).

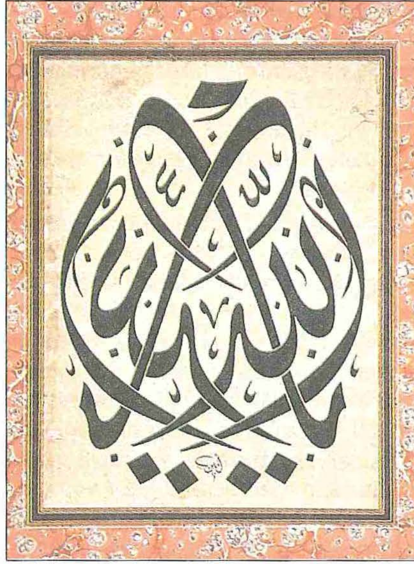
2. Sübûtî Sıfatlar. Allah'ın zâtına nisbet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlardır. Esmâ-i hüsnânın zâtî sübûtî kısmını oluşturan bu sıfatlar (yk. bk.) müminin ubûdiyyeti ile yüce yaratıcının rubûbiyyeti arasındaki ilgiyi ve ayrıca Allah-kâinat münasebetini açıklığa kavuşturan kavramlardır.

Allah'ı nitelendirme konusunda esmâ-i hüsnâ merhalesinden sıfat merhalesine geçildiği erken dönemlerden (yaklaşık hicrî I. asrın sonları) itibaren âlimler sübûtî sıfatlar meselesiyle ilgilenmeye başlamışlardır. Sünnî kelâm ekollerinin kurulmasından sonra (Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *el-Fıkhü'l-ekber* göz önünde bulundurulacak olursa ondan itibaren) sübûtî sıfatlar (veya esmâ-i hüsnâ) listesinden belli birkaç sıfatın tercih edildiği ve ilmî tartışmaların bunlar üzerinde yürütüldüğü görülmektedir. Diri (hay), bilen (alîm), işiten (semî'), gören (basîr), güç yetiren (kadîr), dileyen (mürîd) ve konuşan (mütekellim) olmak üzere genellikle yedi sıfattan oluşan bu listenin tercih edilmesinin sebebi, öyle anlaşılıyor ki, telif ve öğretim kolaylığı sağlanması yanında belli bir problemi çözüme kavuşturmaktır ki o da kâinatın yaratılış veya Allah-kâinat münasebeti problemidir. Çünkü Mâtürîdî, Eş'arî, Kādî Abdülcebbâr ve daha sonraki kelâmcıların ve ayrıca muhafazakâr âlimlerin eserlerinde görüldüğü üzere kâinatın müşahedesinden yaratıcının (sâni') sübûtî sıfatlarına istidlâl etmek bunun açık delilini oluşturmaktadır. Buna göre sâni', her teologun kabul ettiği gibi hayat ve ilim sahibidir. Semî' ve basîr sıfatlarının Mu'tezile tarafından -sistemin bütünlüğü düşünülerek- alîm sıfatına ircâ edilmesi her ne kadar Sünnî âlimler tarafından tepki ile karşılanmışsa da zaten esmâ-i hüsnâ listesinde benimsendikten sonra bunun sakıncalı görülmemesi gerekir. Alîmin etkileyici değil sadece nesne ve olayların üzerinden bilinmezliği kaldırıcı (sıfât-ı kâşife) bir özellik taşıması karşısında kâinatın yaratılması ve yönetilmesi fonksiyonunu yürütecek diğer niteliklere de ihtiyaç hissedilmiştir. Onlar da kadîr ve mürîd sıfatlardır. Yaratıcının güç yetirmesinin (kadîr), alternatiflerin ve zamanların hepsine eşit bir şekilde yönelmesi gerçeği karşısında, şüphe yok ki zamanlamayı sağlayacak ve alternatiflerle dolu kâinatı açıklayacak bir sıfata daha gerek vardır ki o da mürîdden ibarettir (sıfât-ı muhassıse). Mütekellim sıfatına gelince bu, kâinat içinde sadece insana bahşedilmiş bir sıfattır. Akla ve seçme hürriyetine (irade) sahip kılınan insanın ilâhî mesaja muhatap olması ve kendisinin de konuşma özelliğini taşıması, hiçbir yaratılmışa nasip olmayan erişilmez üç meziyetini teşkil eder.

Buraya kadar söz konusu edilen sübûtî sıfatlar siga bakımından da sıfat olan kelimelerdir. Naslarda da genellikle bu şekilde geçen (esmâ-i hüsnâ) bu gruba "mânevî sıfatlar" denilmiştir. Sünnî âlimler bu türemiş kelimelerin köklerini oluşturan masdarları da bir sıfat grubu sayarak Allah'a nisbet etmişlerdir. Hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade ve kelâmdan ibaret olan bu sıfatlara da "mâna sıfatları" denilmiştir. Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi Mu'tezilî kelâmcılar zât-ı ilâhiyyenin sadece tenzîhî metotla nitelendirilebileceğini söylemek suretiyle sübûtî sıfatların her iki grubunu da reddetmiş, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr (ve bazı Sünnî kelâmcılar), söz konusu sıfatları kabul etmekle reddetmek arasında yer

alan üçüncü bir görüş ortaya koymuş (bk. AHVAL), geri kalan Mu'tezile çoğunluğu ise mânevî sıfatları benimsemiş, mâna sıfatlarını ise reddetmiştir. Bunlara göre mânevî sıfatlar Allah'a nisbet edilirken zât ve sıfat aynı anda düşünüleceğinden ikisi arasında bir ayırım olmayacak, dolayısıyla ulûhiyyet kavramında herhangi bir çokluğu (taaddüd) hatırlatmayacaktır. Buna karşılık, meselâ "Allah alîmdir" yerine "Allah'ın ilmi vardır" denmek suretiyle mâna sıfatları kullanılacak olursa, insan zihnine her ikisi de kadîm olan "Allah" ve "ilim" kavramları gelecektir ki bu, kadîmlerin çoğalmasını, dolayısıyla tevhidin zedelenmesini sonuçlandırır. Sünnî kelâmcılar Mu'tezile'nin bu titizliğini yersiz bulmuş ve söz konusu ayırımın sadece zihnî bir fonksiyon olması sebebiyle herhangi bir taaddüdün meydana gelmeyeceğini söylemişlerdir. Sünnî kelâmcılara göre hay, alîm, semî' şeklinde türemiş kelimeler (sıfat kipleri) yoluyla düzenlenen sıfat grubunun Allah'a nisbet edilmesi halinde bunların kökünü oluşturan hayat, ilim, sem' grubunun da O'na nisbet edilmesi hem dil hem de mantık açısından zaruridir. Nitekim ilim, kelâm ve kudret (kuvvet) sıfatları bu şekilleriyle de naslarda Allah'a nisbet edilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/75, 165, 255; ez-Zâriyât 51/58). Ehl-i sünnet kelâmcıları, zât-ı ilâhiyyeye bir anlamda mânalar katan sübûtî-mânevî sıfatların zâtla münasebetini "zâtın ne aynı ne de gayridir" şeklinde ifade etmişlerdir. Bu ifade ilk bakışta çelişik gibi görünürse de gerçekte öyle değildir. Çünkü onlar "sıfat zâtın aynı değildir" derken, sıfatları zâtla özdeşleştirmek suretiyle onların mevcudiyetini ortadan kaldıran bazı Mu'tezilî kelâmcılarla İslâm filozoflarının hatasından, "gayri değildir" derken de sıfatı zâttan ayırıp beşer seviyesine indiren ve Îsâ'nın bedeninde maddîleştiren hıristiyanların bâtıl inancından kaçınmak istemişlerdir. Bunun için söz konusu görüşte zât ile sıfat arasındaki münasebet ayrı ayrı açılardan ele alınmıştır.

Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu esmâ-i hüsnâyı ve dolayısıyla mânevî sıfatları kabul ettikleri halde "müstakil mânalar" diye de anılan meânî sıfatlarını benimsemeyişleri, hiçbir zaman onların zât-ı ilâhiyyeyi sıfatlardan tecrit (ta'tîl) ettikleri anlamına gelmediği halde muhalifleri tarafından Muattıla'dan olmakla itham edilmişlerdir. Onların hakiki temayüllerinin "sıfatları toptan reddetmek" olduğunu söylemek de (*İA*, I, 369) tarafsızlıkla bağdaşmayan bir hüküm kabul edilmelidir.



Celî-divanî hattıyla Emin Barın'ın müsennâ "Ya Allah" levhası (Emin Barın koleksiyonu)

Rü'yetullah terimiyle ifade edilen "Allah'ın âhirette görülebilmesi" konusu Mu'tezile ile Sünnî âlimler arasındaki tartışma noktalarından birini oluşturmuştur. Sünnî âlimler, bir şeyin görülebilir olmasını onun var oluş özelliğine bağladığı ve Allah'ın varlığından da şüphe edilmediği için, değişik kanunlara bağlı bulunan âhiret hayatında O'nun görülmesinin aklen mümkün olduğunu, nasların ise bunu açıkça ifade ettiğini kabul etmişlerdir. Mu'tezile kelâmcıları ve onların etkisiyle Hâricî-İbâzî âlimler ise âhiret âleminin de dünya kanunlarına bağlı olacağını ileri sürerek Allah'ın görülemeyeceğini savunmuşlar ve ilgili nasları kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamaya çalışmışlardır. Mu'tezile akılcılığının ve dönemlerine ait kültürün, gerçekten bambaşka bir âlem olan âhiret hayatı için de geçerli kabul edilmesi metot bakımından isabetli görünmemektedir. Ayrıca onların bu metot uğruna -diğer tartışmalı konular da göz önünde bulundurulduğu takdirde- birçok nassı uzak yorumlara tâbi tutmalarının tasvip edilmesi de kolay değildir. İbn Rüşd, Mu'tezile'nin rü'yetullahı inkâr etmelerini şiddetle reddettikten sonra kelâmcılar tarafından kullanılan ispat delillerini de zayıf bulduğunu ifade etmiş ve rü'yetin nur ismine bağlı olarak yapılacak izahlarla ispat edilmesinin daha isabetli olacağını ileri sürmüştür (*el-Keşf*, s. 102-108).

Halku'l-Kur'ân meselesi diye akaid literatüründe meşhur olan "kelâm" sıfatı, muhafazakâr âlimleri, Sünnî olan ve olmayan kelâmcıları, yerli ve yabancı yazarları fazlasıyla meşgul etmiştir. İbn Ebû Duâd ve arkadaşlarının çok yanlış bir tutumla bu fikrî meseleyi siyaset ve idare alanına aktarmaları ve eyleme geçmeleri konunun etrafında aşırı denebilecek taassupların oluşmasına sebep teşkil etmiştir. Öyle görünüyor ki ilâhî kelâmın ve bu arada Kur'an'ın kadîm olmadığı mânasındaki halku'l-Kurân problemi, muhafazakâr gruplar tarafından tıpkı Cehmî-Mu'tezilî veya felsefî görüşlere taraftar olmak gibi bir itham ve karalama vesilesi haline getirilmek istenmiş ve birçok kişinin bu yolla mahkûm edilmesine gayret gösterilmiştir. Yabancı yazarlar da bu problemin hıristiyan teolojisinin etkisiyle ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir.

Kelâmın bütün sıfatlar içinde farklı bir özelliğe sahip olduğu şüphesizdir. Çünkü hiçbir ilâhî sıfatın doğrudan bir tecellisi olmadığı halde bu sıfatın ürünü olarak elimizde Kur'ân-ı Kerîm mevcuttur. On dört asrı aşkın bir zamandan beri inanan ve inanmayan birçok insanın şaşkınlık derecesindeki takdirini kazanan bu metin (bk. İ'CÂZÜ'l-KUR'ÂN), Allah'ın kelâmı olarak O'nun sıfatlarından birini teşkil ederken aynı zamanda insan tarafından okunmasına, ezberlenmesine, dinlenmesine ve yazılmasına elverişli olan maddî bir malzeme halindedir. Problemin bu özelliği, dikkatleri çekmesi ve tartışma gündeminde yer alması için yeter bir sebep kabul edilmelidir. Bundan dolayı hicrî I. yüzyılın sonlarından itibaren sıfatlar konusunun gündeme gelmesine bağlı olarak halku'l-Kur'ân'ın da tartışma alanındaki yerini alması tabii görülmelidir. Bazı iddiaların aksine (Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 308-310), İslâm dünyasında önce sıfat münakaşaları, sonra da kelâm sıfatına bağlı olarak halku'l-Kur'ân meselesi ortaya çıkmış olmalıdır. Halku'l-Kur'ân tartışmaları III. yüzyılda hız kazandığı halde bundan önce ve sonra yaşayan ve muhafazakârlar tarafından hoş karşılanmayan bazı şahısların Kur'an'ın yaratılmış olduğu fik-

rini benimsemiş olmakla itham edilmesine fazla önem verilmemelidir.

Beşerin idrakine indirilmiş olan Allah kelâmının ve dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk yani sonradan meydana getirilmiş (hâdis) veya kadîm olduğu problemine muhafazakâr grup daima ilâhî sıfatlardan olan kelâm açısından bakış yapmış ve her sıfat gibi bunun da kadîm olduğunu söylemiştir. Mu'tezile ise aynı probleme beşer idrakinin alanı içindeki tecellisi açısından bakarak onun hâdis veya mahlûk olduğunu savunmuştur. Her iki tarafın birbirlerini itham ediş noktalarında ve kendi tezlerini haklı çıkarmak için kullandıkları ispat şekillerinde itidalden ve ilmî ölçülerden uzaklaşmalar olmuştur.

Önemli insanî problemler doğuracak kadar sertleşen Mu'tezile-Selefiyye tartışmaları karşısında ortaya çıkan üçüncü görüş meseleyi büyük çapta çözüme kavuşturmuşsa da taraflar sonraki dönemlerde bile bu görüşe iltifat etmemiştir. Bu yeni görüş kelâmı "nefsî" ve "lafzî" olmak üzere ikiye ayırıyordu. Nefsî (veya zâtî) kelâm diğer sıfatlar gibi Allah'ın zâtı ile kaim bulunan, harf ve ses gibi beşerî hiçbir unsur taşımayan, Allah'tan başka hiçbir varlık tarafından algılanması mümkün olmayan kelâmdır ve kadîmdir. Lafzî kelâm ise nefsî kelâmın beşer idrakine uygun olarak ses ve harfle ifade edilmiş ve dünya dillerinden birine çevrilmiş olan kelâmdır, dolayısıyla mahlûktur. Şüphe yok ki lafzî kelâmı bu şekilde meydana getiren Allah'tır. Bu lafızlar (Kur'an metinleri) O'nun zâtı ile kaim olan kelâma delâlet ettiği için yine Allah kelâmıdır ve başka sözlerde bulunmayan özelliklere sahiptir.

Kelâm probleminin çözümü konusunda bulunan bu mutedil metodun tarihçesine gelince, öyle anlaşılıyor ki bu şeref Hanefî-Mâtürîdî ekolüne aittir. Çünkü Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gerek *el-İbâne*'sinde gerekse diğer eserlerinde ayırım yapmadan Ahmed b. Hanbel'in görüşünü benimsediğini ifade etmiş ve kendisi de bu görüşü ispat etmeye çalışmıştır (*el-İbâne*, s. 51-68; İbn Fûrek, s. 59-69). Buna karşılık Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'inde (s. 301-302), Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevḥîd*'inde (s. 57-59) bu ayırım açık bir şekilde göze çarpmaktadır. Eş'arî bile Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsediğini kaydeder (*el-İbâne*, s. 71-72). Hatta konuya aynı mahiyette bakış yapan *Ḫalḳu ef'âli'l-'ibâd*'ın müellifi Buhârî'yi de aynı çizgideki müelliflerden kabul etmek gerekir. Eş'arî ekolünde ise söz konusu ayırımı Bâkıllânî'den itibaren görmekteyiz (*Kitâbü't-Temhîd*, s. 239, 250-251). Filozof İbn Rüşd de bu konudaki nefsî ve lafzî kelâm ayırımını benimsemektedir (*el-Keşf*, s. 81-83).

3. Fiilî Sıfatlar. Esmâ-i hüsnâ içinde Allah - kâinat ve Allah - insan ilişkisini ifade edenlerin fiilî sıfatları teşkil ettiklerini söylemek mümkündür. İmâm-ı Âzam'dan itibaren Hanefî - Mâtürîdî âlimler fiilî sıfatları diğerleri gibi kadîm sayarak zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmişlerdir. Bu tür sıfatların hepsini "yapmak, yaratmak, oluşturmak" anlamına gelen **tekvîn** terimiyle ifade etmişler ve bunu zâtla kaim ve kadîm bulunan sübûtî sıfatlara sekizinci bir sıfat olarak eklemişlerdir. Selef âlimleri de ilâhî fiillerin zât ile kaim ve kadîm sıfatlar olduğunu kabul etmişlerdir. Eş'arîler, ilâhî fiillere müstakil bir sıfat statüsü tanınmasına gerek görmemişler, ilim sıfatına kudret ve iradenin de eklenmesiyle ilâhî fiiller sisteminin tamamlanabileceğini kabul etmişlerdir. Buna göre fiiller doğrudan sıfat olmayıp ilim, kudret ve iradenin bir anlamda fonksiyonlarını (taallukları-nı) temsil ettiğinden kadîm değil hâdistir ve pek tabii olarak zât ile kaim değildir. Mu'tezile kelâmcıları ise irade ve kelâm sıfatlarını da katmak suretiyle bütün fiilî sıfatları hâdis telakki etmiş ve zât ile kaim olmadığını söylemişlerdir.

Kader konusu bir açıdan fiilî, bir açıdan da sübûtî sıfatların en önemli meselesini oluşturmaktadır. Allah'ın ilim, kudret ve iradesi ile fiilî sıfatlarından bahseden naslar, bu sıfatların aşkın varlığa lâyık bir şekilde yetkinliğini zaruri olarak vurgular. İlim, kudret ve iradesi sınırlı olan, yaratıp yönettiği kâinata tam hâkim olamayıp bilgi ve iradesi dışında da bazı işler cereyan edebilen bir tanrının İslâm'daki kusursuz tanrı anlayışıyla çelişeceği muhakkaktır. Diğer taraftan insan akla ve seçme hürriyetine sahip olup ihtiyarî fiillerinden hem dünya hayatında hem de âhirette sorumludur; iyi fiillerine karşılık mükâfat, kötü fiillerine karşılık olarak da ceza görecektir. Şu da şüphe götürmez bir gerçektir ki Allah mutlak adalet sahibidir. İşte bu noktada, kula ait ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde gerekli olan kudret ve irade Allah'a mı kula mı, yoksa her ikisine mi ait olduğu problemi ortaya çıkar. Kader veya kazâ, olacak her işin vukuundan önce (ezelde) Allah tarafından bilinip planlanması ve bu plana göre zamanı gelince icra edilmesi ise bu işin meydana gelişinde kulun ne rolü vardır ve kul neden cezaya mâruz kalacaktır?

Kader veya irade hürriyeti problemi hemen bütün düşünce sistemlerinde ve dinlerde mevcuttur. Semavî dinlerin konuya bakışı birbirinden farklı değildir. Bu gerçeğe rağmen İslâm'daki kader probleminin, Peygamber'in konu ile ilgili fikirlerinin karışık ve çelişkili olmasından doğduğunu ileri sürenler olmuştur (*İA*, I, 366). Böyle bir iddia ya konunun tam olarak anlaşılmamasından veya bir art niyetten kaynaklanmış olmalıdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de öteden beri müşriklerin kader meselesini istismar ettikleri, tevhide aykırı inançlar benimsemeyi ve ilâhî buyruklara aykırı davranmayı Allah'ın iradesine bağlamak istedikleri, fakat bu yersiz iddialarında bile samimi olmadıkları ifade edilir (el-En'âm 6/148; en-Nahl 16/9; ez-Zuhruf 43/20). Tirmizî ("Ḳader", 1) ve Ahmed b. Hanbel'in (*Müsned*, II, 195-196) rivayet ettikleri hadislere göre kader meselesi ashap arasında da tartışılmak istenmiş, fakat Hz. Peygamber bu tür tartışmaları menetmiştir. Kader problemi fetihlerin yayılmasını takip eden yıllarda, ashabın son dönemlerinde sıfat münakaşalarıyla birlikte ortaya çıkmıştır (bk. Müslim, "**Îmân**", 1; Ebû Dâvûd, "**Sünne**", 16; Tirmizî, "**Îmân**", 4). İlk aşırı görüş Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) tarafından kaderin inkârı, yani insanlara ait ihtiyarî fiillerin oluşmasında ilâhî müdahalenin bulunmadığı ve fiillerin tek başına kulun kudret ve iradesiyle oluştuğu şeklinde ortaya çıkmıştır. Daha sonra Mu'tezile tarafından benimsenen bu görüşün ilmî bir zemine dayandırılmasına çalışılmıştır. İkinci aşırı görüş Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre fiillerin oluşmasında insana ait bir fonksiyon söz konusu değildir. Her şey ilâhî kudret ve iradenin tesiriyle meydana gelmektedir. Ashap, tâbiîn ve ilk dönem muhafazakâr âlimleri genel prensip olarak kader münakaşasına girmek istememişlerdir. Onlar, Allah'ı yetkin sıfatlarla nitelendirmeye özen göstererek O'nun ilim, kudret ve iradesinin dışında hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini ısrarla belirtmişler, bununla birlikte, kişinin ihtiyarî fiillerinde icbar altında bulunmadığını ve dolayısıyla sorumlu olduğunu da ifade etmişlerdir.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, kaderi benimsemeyen Mu'tezile ekolünden ayrıldıktan sonra, ilk eseri olduğu anlaşılan *el-İbâne*'nin mukaddimesinde eski fikir arkadaşlarını ağır bir dille tenkide tâbi tutmuş ve pek tabii olarak kader konusuna da tenkit listesinin içinde yer vermiştir. Eş'arî, eski kanaatinin aksini benimseyerek sisteminde ilâhî iradeyi tam mânasıyla hâkim kılmış, fakat sorumluluğa esas teşkil edecek ve ilâhî adaleti gerçekleştirecek kula ait iradeyi ihmal ederek bir anlamda cebir sonucuna ulaşmıştır. Gerçi o tam bir cebir (cebr-i mahz) aşırılığından kurtulmak için "kesb" adıyla kula da rol vermek istemiş, fakat bu, sisteminin içinde önemli bir fikir unsuru oluşturamamıştır. Sünnî ilâhiyyât tarihinde kader konusunu hem ilâhî hem de beşerî yönü ile ilk olarak ele alan ve Allah'ın yetkin sıfatları ile birlikte kulun dinî, hukukî ve ahlâkî sorumluluğunu naklî ve aklî delillerle temellendirmeye çalışan her halde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmuştur (Yeprem, s. 275-309, 315-324; ayrıca bk. AHLÂK).

Sünnî kelâm ekolleri gelişme dönemlerinde kader problemiyle hayli meşgul olmuşlar, bu arada Eş'arî kelâmcılar zaman zaman Mâtürîdîler'in yaklaşımını benimsemişlerdir (*EI*²[İng.], I, 413). Mu'tezile kelâmcıları probleme kulun sorumluluğu açısından bakış yaparak Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarının alanlarını sınırlandıran bir anlayışa sahip olmuşlardır. O, olacak şeyleri fiilen vuku buluşlarına bağlı olarak bilir. İradesi emrine bağlıdır ve kötülüğü emretmediğine göre ona iradesi de şâmil değildir. Allah'ın kul için uygun olanı yaratması gereklidir (bk. ASLAH). Eş'arî âlimleri ise kaderi Allah'ın ezelî iradesi esasına bağlamışlardır. Onlara göre her şey ezelde ilâhî irade çerçevesinde karar altına alınmıştır ki bu O'nun "kazâ"sıdır. Kader ise karar altına alınan şeylerin zamanı gelince -Allah'ın emri ile- var olmama halinden var olma haline geçiş planından ibarettir (*et-Ta'rîfât*, "kader" md.; krş. *EI*²[İng.], I, 412-413). Ancak bu geçiş belli melekelere sahip bulunan insanın elinde gerçekleşmektedir.

Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin geliştirdiği sistemden anlaşıldığına göre kader, kâinatta olacak her şeyin ezelde Allah tarafından bilinmesi, kazâ ise zamanı gelince onların varlık sahasına çıkmasının sağlanmasıdır. İnsana ihtiyarî fiilleri serbestçe yapma gücünü veren Allah'tır; fakat fiilleri iyi veya kötü kılan insanın kendisidir. Çünkü o, gücünü iyiye de kötüye de kullanma serbestliğine sahiptir (kudretin zıt şeylere elverişli olması için bk. Nûreddin es-Sâbûnî, vr. 57ª-59ª; bu, dolaylı olarak insan iradesinin serbestliğini de ifade eder). Allah'ın fiilen âdil olduğu şüphesizdir. Ancak Mu'tezile kelâmcılarının iddia ettiği gibi âdil olmasının gerekliliğini O'na nisbet edemeyiz; çünkü adalet nisbî bir kavramdır ve ayrıca aşkın varlık olan Allah için gereklilik (vücûb) söz konusu değildir. Nesne ve olayların yapısında akıl tarafından idrak edilebilecek iyilik veya kötülük (hüsün ve kubuh) özelliği vardır. Allah'ın emrettiği şeyin iyi, yasakladığının kötü olması, O'nun emir veya yasağından ötürü değil o şeyin kendi yapısı sebebiyledir. Eş'arî görüşünün aksine, kul güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutulmamıştır.

Kader konusu, bir yandan başta ilim olmak üzere Allah'ın sübûtî ve dolayısıyla fiilî sıfatlarını, bir yandan da insanın sorumluluğunu ilgilendirmektedir. O halde asıl problem, aşkın olan varlıkla olmayan varlık arasındaki münasebetin tam anlamıyla idrak edilememesinden doğmaktadır. Kaderin ilâhî sıfatları ilgilendiren yönü meselenin teorik kısmını oluşturur ki kişinin iman alanına girmektedir. Buna göre insan Allah'ın bütün sıfatlarına hiçbir sınırlandırma koymadan inanmak mecburiyetindedir. Konunun sorumlulukla ilgili kısmına gelince, kişi bu noktada pratik hayatını sürdürürken takip ettiği metodu benimsemelidir. Bu da insanın hür olduğuna inanması realitesinden ibarettir. Normal olarak her insan teşebbüs gücüne sahiptir ve başarmak için birçok yollara başvurmaktadır. İnsan gücünün sınırları içinde kalmak şartıyla girişilen işlerde azımsanmayacak derecede engellerle de karşılaşılır, fakat bunların aşılması için daima çaba sarfedilir. Takip edilen yolla başarının elde edilemeyeceği kanaatine varılınca başka çarelere başvurulur. İşte bu realite, insanın hür olduğuna inandığını ve pratik hayatını buna göre düzenleyip sürdürdüğünü ispat etmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde kişinin "kendi işlediği fiil"den dolayı hesaba çekileceği ifade edilirken pratik hayatın bu realitesi vurgulanmaktadır. Bu açıdan bakıldığı takdirde kader münakaşasının gereksiz, realiteye aykırı ve verimsiz bir spekülasyon olduğunu söylemek lâzımdır. Hz. Peygamber'in kader tartışmasını menetmesinin sebebi de bu olmalıdır. Şu halde kişi iman hayatı açısından Allah'ın bütün yetkin sıfatlarını kabul etmeli, kendisinin bütün yetenek ve davranışlarıyla O'nun ilim, kudret ve irade sınırlarının içinde olduğunu bilerek O'na teslim olmalıdır. Pratik hayat açısından ise insan olarak nasıl ki hemcinslerine karşı sorumlu olduğunu, bundan kurtulmak için hiçbir mazerete sahip bulunmadığını benimsiyorsa aynı şuurla Allah'a karşı da sorumlu olduğunu benimsemelidir.

Sonuç olarak Allah'ın sıfatları konusunda şu da söylenmelidir ki, çeşitli mezhep ve düşünce mensuplarıyla birlikte müslümanların benimsediği Tanrı fiilen var olan, kâinatı yaratıp yöneten, yetkin sıfatlarla nitelenen aşkın bir varlıktır. Sahih olan nasların O'na nisbet ettiği nitelikleri (esmâ-i hüsnâ) bütün müslümanlar, kulluk duyguları ve teslimiyet şuuru içinde kabul etmekle beraber bu niteliklerin yorumlanması ve zâtla olan münasebetin tesbit edilmesi konusunda İslâm tarihi boyunca farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır ve benzer fikir hareketleri bundan sonra da devam edecektir. Ancak müslümanlar arasında ne önemsenecek derecede antropomorfik bir inanç, ne de niteliklerden yoksun kılınmış pasif bir tanrı anlayışı mevcuttur. Esmâ-i hüsnânın incelenmesi sırasında görüldüğü üzere İslâm'ın sunduğu Allah mefhumu aşkın bir varlık olmakla birlikte insana ve kâinata karşı ilgisiz değildir. O kâinatı yaratan, her an yaratmayı sürdürüp evreni yöneten Allah'tır. O mutlaktır, aşkındır; insan ise her yönden kusurlu, ihtiyaçlarla yüklü ve sonlu bir varlıktır. İkisi arasında ilginin kurulması için O'nun aşkın niteliğinden sıyrılıp insana benzemesine veya insan biçiminde maddîleşmesine gerek yoktur. Aksine bu ilginin kurulması yolunda insan, ruhu ve bütün psikolojik muhtevasıyla maddîlikten sıyrılmaya ve O'na yükselmeye çalışmalıdır. Zaten ölüm ister istemez insanın maddî varlığına son verecektir. Kur'ân-ı Kerîm'de güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar ve hayvanlarıyla birlikte bütün kâinatın Allah'a secde ettiği, insanların ise bir kısmının buna katıldığı, diğer kısmının hüsranda kaldığı ifade edilmiştir (el-Hac 22/17). Dünya hayatında iken ölümsüzlüğün şuuruna ulaşan ve geleceğin mutluluğu için hazırlananlar, bu duygudan yoksun olanlara yardım ellerini uzatmalıdır.

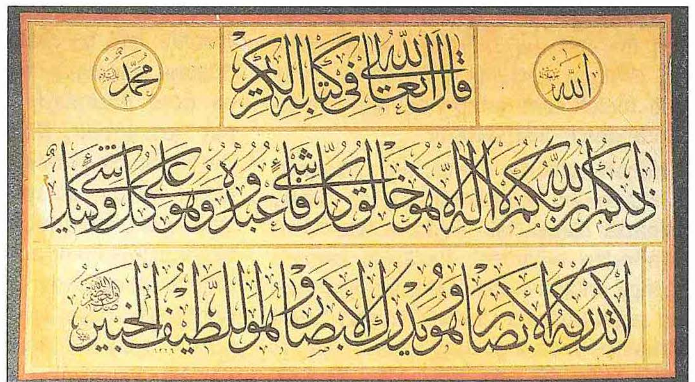
VI. LİTERATÜR

İslâm inanç sistemiyle ilgilenen âlimler, Cibrîl hadisinde yer alan iman tarifinden faydalanarak akîde esaslarını altı bölüm (usûl-i sitte) halinde veya muhtevaları geniş olan üç bölüm (usûl-i selâse) içinde işlemeyi gelenek haline getirmişlerdir. Gerçi söz konusu tarifin cümle kuruluşuna bakarak (bk. meselâ Buhârî, "Îmân", 37, "Tefsîr", 31/2; Müslim, "Îmân", 1, 5, 7) bütün inanç konularını Allah'a iman esası içinde mütalaa etmek mümkündür (Allah'ın meleklerine, O'nun kitaplarına... inanmak). Fakat yaygınlaşan tasnife göre inanç sisteminin ana konuları ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret bahislerinden ibarettir. Ulûhiyyet yani Allah'a iman konusunun inanç sisteminin temelini oluşturduğu da şüphesizdir. İslâm tarihi boyunca geniş alanlara yayılmış bulunan İslâmî ilimler içinde ulûhiyyet bahisleri kelâm ve mezhepler tarihi dışında tefsir, hadis, felsefe, tasavvuf, dinler tarihi ve hatta tabakat kitaplarında çeşitli yönleriyle ele alınarak işlenmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan ulûhiyyete dair birçok âyetin tefsiri sırasında müfessirler tabii olarak konu ile ilgili açıklamalar yapmışlardır. Eş'arî'ye nisbet edilen, fakat henüz izine rastlanmayan hacimli tefsir için bir şey söylemek mümkün değilse de gerek hacim gerekse fikir ve kelâmî üslûp bakımından son derece tatminkâr bir muhtevaya sahip bulunan Mâtürîdî'ye ait *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*'ın, mezhepler tarihi ve ilk dönem Sünnî kelâmının genel konuları içinde ulûhiyyet bahislerine de geniş çapta yer veren kelâmî bir tefsir niteliği taşıdığını söylemek lâzımdır. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını da hatırlattıktan sonra bu tür tefsirlerin geç dönem örneklerinden biri olarak Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîḥu'l-ġayb*'ını ve nihayet Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirini kaydetmek gerekir. Genellikle tefsir yazarlarının, eserlerine, mütehassısı bulundukları veya çokça ilgilendikleri ilim açısından şekil verdikleri gerçeğinden hareket edersek Kādî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'ini, İbn Teymiyye'nin *Mecmû'u fetâvâ*'sında beş cilt halinde (XIII-XVII) yer alan, çeşitli âyet veya sûrelerin tefsirine dair açıklamalarını, büyük çapta kelâmın tartışma konularından birini oluşturan ulûhiyyet eserleri olarak kabul etmek mümkündür. Bunlardan başka Kur'ân-ı Kerîm'in tamamına değil de belli sûre ve âyetlerine has olmak üzere yazılan tefsirler içinde Fâtiha, Âyetü'l-kürsî, Kâfirûn ve İhlâs sûreleri Allah'ın varlığı, birliği, tenzîhî ve sübûtî sıfatları, şirk ve küfür gibi konuları işleyen akaid-kelâm ve mezhepler tarihi eserleri mâhiyetindedir. Lafza-i celâl, rahmân ve rahîm isimlerinin yanında ulûhiyyet bahsinin isim-müsemmâ konusunu da ihtiva eden besmele hakkında müstakil risâleler yazıldığı gibi (bk. BESMELE), Fâtiha sûresinin tefsiri sırasında da bu konu genişçe işlenegelmiştir. Müfessirler, Mushaf'ın ilk sûresini oluşturan Fâtiha'yı genellikle ayrıntılı bir şekilde tefsir etmişler ve Allah inancını özlü bir şekilde kapsayan sûrenin âyetleriyle ilgili yorumları sırasında çeşitli ulûhiyyet konularını incelemişlerdir. Taberî'nin *Tefsîr*'inde Fâtiha sûresi, onu istiâze* ve besmele hakkında olmak üzere otuz sayfalık bir yer işgal etmiştir (I, 36-66). Bu hacim Râzî'de 225 (I, 2-226), Elmalılı tefsirinde de 143 (*Hak Dini*, I, 3-145) sayfa olmuştur. İstanbul'un başlıca kütüphanelerinde bulunan yazma ve basma Fâtiha tefsirleri üzerinde yapılan bir çalışma sonunda seksen beş müstakil eser tesbit edilmiş, çeşitli tefsirlerin Fâtiha bölümünün ayrıca istinsah edilmesi şeklinde de yirmiden fazla eserin bulunduğu anlaşılmıştır. Bunların dışında muhtelif kataloglarda görülen Fâtiha tefsirleri de 100'ü aşmıştır (Ziya Demir, *İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fatiha Tefsirleri*, yüksek lisans tezi, MÜ İlâhiyat Fak. Ktp., nr. 23419). İbn Teymiyye'nin A'lâ, Şems, Leyl, Alak, Beyyine ve Kâfirûn sûrelerinden oluşan ve Abdüssamed Şerefeddin'in değerli çalışmalarıyla neşredilen eser bu türün güzel örneklerinden birini oluşturur (*Mecmû'atü Tefsîri Şeyḫi'l-İslâm İbni Teymiyye*, Bombay 1374/1954, 501 sayfa, İngilizce mukaddime 18 sayfa). Onun *Mecmû'u fetâvâ*'sı içinde yayımlanan İhlâs tefsiri 500 sayfa civarında olup bunun ilk 100 sayfası yine ulûhiyyet bahisleriyle ilgili bir giriş mahiyetindedir (nşr. Abdurrahman b. Muhammed, XVII, Riyad 1382, s. 1-503). İbn Sînâ'ya nisbet edilen İhlâs ve Muavvizeteyn tefsirine ait epeyce yazma nüsha mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 246/66, 3435/6, 3790/28; Şehid Ali Paşa, nr. 321/3, 1382/2, 2853/1; Cârullah Efendi, nr. 184/1; Hamidiye, nr. 1448/59). Kitap ayrıca basılmıştır (Delhi 1311; bir nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., İzmirli, nr. 144). İhlâs sûresi birçok âlimin özel ilgisini çekmiş ve bu sûre hakkında epeyce müstakil tefsir kaleme alınmıştır (bk. İHLÂS SÛRESİ). Ulûhiyyet konularını ilgilendiren bu tür müstakil tefsirler arasında oldukça zengin literatüre sahip bulunan Âyetü'l-kürsî ve ayrıca Kâfirûn sûresi tefsirlerini de hatırlatmak gerekir (bk. ÂYETÜ'L-KÜRSÎ, KÂFİRÛN SÛRESİ).

Tefsir sahasında araştırma yapan günümüz yazarları içinde akaid meselelerini konu edinenler de vardır. Suat Yıldırım tarafından hazırlanan çalışma bu tür araştırmalardan birini teşkil eder (*Kur'ân'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987).

Konularına göre düzenlenmiş hadis kitaplarında akaidle ilgili rivayetleri toplayan özel bölümler vardır. Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî'de "Kitâbü'l-Îmân" başlığı altında yer alan muhtelif hadisler içinde ulûhiyyet konularını da ilgilendiren rivayetler mevcuttur. Yine Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin eserleriyle birlikte İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭa'*ında bulunan "Kitâbü'l-Ḳader"de Allah'ın ilim, irade, kudret ve halk sıfatlarını ilgilendiren kader mevzuunda birçok rivayet kaydedilmiştir. *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî*'nin son bölümünü oluşturan elli sekiz bablık "Kitâbü't-Tevḥîd" de isim ve sıfatla ilgili birçok rivayeti ihtiva etmektedir. Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde "Kitâbü's-Sünne"de, Dârimî'ninkinde ise "Kitâbü'r-Riḳāḳ"ta diğer konularla birlikte ulûhiyyet



Allah'ın birliğini, her şeyin yaratıcısı olduğunu ve diğer bazı isim ve niteliklerini ifade eden, En'âm sûresinden (6/102-103) alınmış celî-sülüs levha (Aziz Efendi hattı, Türk-İslâm Eserleri Müzesi, nr. 3461)



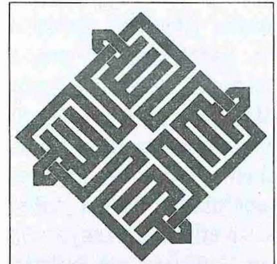
Başarının ancak Allah'ın yardımıyla olabileceğini ifade eden âyetten (Hûd 11/88) alınmış celî-sülüs levha (Şevki Efendi hattı)

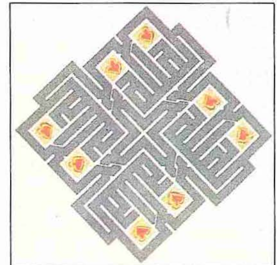
bahisleri de yer almıştır. İbn Mâce'nin *es-Sünen*'indeki "el-Muḳaddime"sinin 8-10 ve 13. bablarının da ulûhiyyeti ilgilendiren konulara tahsis edildiği görülmektedir.

Muhaddislerin İslâm âlimleri içinde büyük bir yekün oluşturduğu ve genel olarak muhafazakâr bir din anlayışına sahip bulunduğu şüphesizdir. Hicrî I. yüzyıl içinde, bir taraftan hızla yayılan fetihlerle birlikte çeşitli inanış ve düşünüşlere sahip milletler İslâm dünyasına dahil olup inançla ilgili konuları tartışırken, diğer taraftan üçüncü halifenin şehid edilmesinden sonra boyutları iç savaşlara kadar uzanan siyasî anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Bu olayların ve diğer bazı faktörlerin tesiriyle iman-küfür, irade-kader, Allah'ın sıfatları, hatta Allah'ın varlığı gibi büyük çapta ulûhiyyet sahasına giren meseleler tartışma konusu haline gelmiştir. II. yüzyıldan itibaren müslüman âlimlerle diğer din ve düşünce taraftarları arasında başlayan fikir mücadelelerinde Cehmiyye-Mu'tezile grupları İslâm cephesini savunmayı üstlenmişlerdir (bk. MU'TEZİLE; Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 181-183). Bu gruplar, mücadeleleri sırasında nasları müsamahakâr bir şekilde yoruma tâbi tuttukları gibi hasımlarından da bazı tesirler almış olmalıdırlar. Ayrıca Ahmed b. Ebû Duâd ve arkadaşlarının, müslüman âlimlere yönelik fikrî mücadelelerine kendi lehlerine siyasî güçleri de karıştırarak ilmî-dinî kanaatlere karşı zor kullanmaları sert tepkilerin doğmasına sebep teşkil etmiştir. Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok hadis âlimi akaidin özellikle ulûhiyyet bahisleriyle ilgilenmeye başlamış ve kelâm metoduna karşı sert bir tavır takınmıştır. Bu sebeple ilk dönem muhaddislerinin akaide dair eserleri, genellikle kelâm metodunu kullanan âlimlere karşı reddiye niteliğinde olup belli konuları ihtiva etmiştir. Onların daha çok "Kitâbü'l-Îmân, Kitâbü't-Tevhîd, Kitâbü's-Sünne, Risâletü'l-akîde" diye isimlendirdikleri umumi akaid kitapçıkları da yine bid'at akaidine karşı Ehl-i sünnet akîdesini yayma amacını gütmüştür. Muhaddisler, Ahmed b. Hanbel'in üslûbunda bol örnekleri görüldüğü üzere (bk. *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*, I, 47, 95, 120-121, 168, 172, 202, 288; II, 29-31, 35-36 ve diğer yerler) muhaliflerini Cehmî-Mu'tezilî veya zındık olarak görmüş ve "er-Red ale'z-zenâdıka ve'l-Cehmiyye" türünde bir dizi eser kaleme almışlardır. Ayrıca akaid alanında akla baş vurulmasını ve gerektiğinde te'vile gidilmesini benimseyen kelâm metoduna karşı bir "zemmü'l-kelâm" edebiyatı geliştirmişlerdir. Tekrar belirtmeliyiz ki bu tür eserlerin muhtevasını büyük bir çoğunlukla ulûhiyyet bahisleri oluşturmuştur. Kelâm sıfatının ve dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusu ise bu bahisler içinde ayrı bir önem taşır. Ahmed b. Ebû Duâd ve arkadaşlarının isabetsiz bir metot ve tutumla ortaya attığı bu konu bir fitne unsuru olmuş (bk. HALKU'L-KUR'ÂN, MİHNE), meselenin etrafında her iki grubun da sabit fikirlere kapılmasına sebep teşkil etmiş ve karşılıklı reddiyelerin yazılması sonucunu doğurmuştur. Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr C. et-Tâlibî bu tür eserlerden olmak üzere Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Kuteybe ve Dârimî'ye ait risâleleri neşretmişlerdir (*ʿAḳāʾidü's-selef*, İskenderiye 1971, 610 sayfa). M. Hayri Kırbaşoğlu, çoğu küçük risâleler halinde olduğu anlaşılan, ancak az bir kısmı yazma halinde veya basılmış olarak bulunabilen, hicrî VI. (XII.) yüzyılın ortalarına kadar yaşamış muhaddislere ait doksan üç eserlik bir listeyi yayımlamıştır (*İslâmî Araştırmalar*, s. 79-89). Yine aynı yazarın doktora tezi olarak hazırladığı çalışma muhaddislerin ulûhiyyet konularına bakışını yansıtmaktadır (*Ashâbü'l-Hadîse Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, Ankara 1983, AÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 22987).

İslâm filozofları metafizikle ilgili kitaplarında ve hatta diğer bazı eserlerinde ilâhiyyât konularına yer vermişlerdir. M. Abdülhâdî Ebû Rîde tarafından neşredilen *Resâʾilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de Allah'ın varlığı konusunu işleyen risâleler yanında O'nun özellikle birliğini konu alan bir risâle de vardır (*Risâle fî vaḥdâniyyetillâhi teʿâlâ*, s. 157-164). İbnü'n-Nedîm, Ebû Bekir er-Râzî'nin Allah'ın varlığını ve bazı sıfatlarını konu alan risâlelerinin isimlerini kaydetmiş (*el-Fihrist*, s. 357, 359), Kâ'bî'nin de onun ilm-i ilâhî hakkındaki görüşünü reddeden bir eserinin bulunduğunu haber vermiştir (s. 219). Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâżıla*'sının ilk altı faslını ulûhiyyet bahislerine ayırarak Allah'ın birliğini ve diğer bazı sıfatlarını kendi anlayışı çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır (s. 37-54). Ona nisbet edilen *Fuṣûṣü'l-ḥikem*'de de ulûhiyyetle ilgili kısa açıklamalar vardır (s. 132-140, 144-165, 169-173, 174-176). İbn Sînâ'ya ait *en-Necât*, *eş-Şifâʾ* ile *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın ilâhiyyât bölümlerinde zât ve sıfat bahislerinin ele alınıp işlendiği bilinmektedir. İbn Rüşd'ün *el-Keşf*'ine gelince, bu veciz risâle İslâm inanç sisteminin hemen bütün ilâhiyyât bahislerini tenkitçi bir metotla ele alarak işlemiştir.

Başlangıçtan itibaren telif edilen tasavvufî eserlerde ulûhiyyetin bazı konuları temel meseleler olarak ele alınıp işlenmiştir. Bunlar Allah'ın varlığı, birliği, isimleri, sıfatları, Allah-insan-kâinat münasebetleri, irade ve kader gibi meselelerdir. Serrâc'dan itibaren Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvîrî çizgisinde devam eden eserlerde bu konuları görmek mümkündür. Gazzâlî, ulûhiyyet bahislerine kelâm eserlerinden başka tasavvufî mahiyetteki kitaplarında da yer vermiştir. Abdülkādir-i Geylânî'nin *el-Ġunye li-ṭâ-*





Emin Barın tarafından Arap ve Latin harfleriyle düzenlenmiş kûfî dörtlü lafza-i celâl (Emin Barın koleksiyonu)

libî ṭarîḳi'l-Ḥaḳḳ'ında hilâfet bahsi ve klasik kelâm konuları selef temayülü çerçevesinde işlendikten sonra (I, 54-83) itikadî mezhepler ele alınarak veciz fakat yoğun bir muhteva ile tanıtılmıştır (I, 83-95). Eserin diğer bölümlerinde de ulûhiyyet bahislerine temas edilmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde ulûhiyyet bahislerinin tasavvufî - felsefî bir mahiyet kazanıp farklı bakışlarla işlendiği, bunun da müsbet ve menfî birçok akisler uyandırdığı şüphesizdir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, sûfîlerle kelâmcıların inanç sistemini mukayese etmek maksadıyla kaleme aldığı *el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir* adlı eserinde sûfî akîdesi için İbnü'l-Arabî'nin eserlerini tatminkâr görerek esas aldığını kaydeder (I, 2). Bu eserin birinci cildi ilâhiyyât bahislerine ayrılmıştır. İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ı da ulûhiyyet bahisleri açısından zengin bir muhtevaya sahiptir.

İslâm inanç sistemiyle meşgul olan âlimler, şüphe yok ki müslümanlarla temas halinde bulunan milletlerin dinleriyle de ilgilenmişlerdir. İlk kelâmcıların aynı zamanda dinler tarihçisi gibi hareket ettiği, özellikle Allah'ın varlığı ve birliği ile nübüvvet konularında diğer din sâliklerinin görüşlerini aktarıp tenkide tâbi tuttuğu bilinmektedir. Bu konudaki çalışmaları Mu'tezile başlatmış olmalıdır. Daha hicrî III. yüzyılın başlarında Nazzâm'ın materyalizmin ve çok tanrılı inançların (Dehriyye, Seneviyye vb.) reddiyle ilgili olarak ortaya koyduğu görüşler bize kadar gelebilmiştir (meselâ bk. Hayyât, *el-İntiṣâr*, s. 17-23, 40-42, 97). Daha sonraki dönemlerde İslâm dünyasında itikadî mezheplerin çoğalıp gelişmesiyle fikrî mücadeleler içe dönük bir şekil almış, fakat ilâhiyyât ve nübüvvet konularının işlenmesi sırasında diğer dinlerin reddi genelde ihmal edilmemiştir. Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevḥîd*'inin en az dörtte birini İslâm dışı din ve düşüncelere ayırıp burada Eski Yunan düşüncesinin ulûhiyyetle ilgili bazı görüşlerinin tenkidinden başka sofistlerin, tabiatın ezeliyetini benimseyen Dehriyye'nin, ayrıca Seneviyye'nin, hıristiyanların ve benzeri din mensuplarının Alah'ın varlığı, birliği, kâinatın yaratılmışlığı konularındaki karşı görüşlerini ele alıp tenkit etmiştir (meselâ bk. s. 30-37, 110-135, 141-176, 210-215). Ebü'l-Hüseyin el-Malatî ehl-i bid'atın reddi için kaleme aldığı eserinde kısa da olsa bazı gayri İslâmî inançları söz konusu etmiştir (bk. *et-Tenbîh ve'r-Red*, s. 91-95). Bâkıllânî'nin *et-Temhîd*'inde ise dinler tarihine ayrılan kısım Mâtürîdî'ninkinden fazladır. O bu eserinde tabiatçıları, müneccimeyi reddettikten sonra Seneviyye, Mecûsîler, hıristiyanlar, Brahmanlar ve yahudilerin görüşlerini ele alıp tenkide tâbi tutmuştur. Kādî Abdülcebbâr'a ait *el-Muġnî* külliyatının yayımlanmış V. cildinin çoğunlukla dinler tarihiyle ilgili olduğu bilinmektedir (*el-Fıraḳ ġayrü'l-İslâmiyye*, s. 10-159). İbn Hazm ve Şehristânî'nin dinler, felsefeler ve mezheplerle ilgili meşhur eserlerinde en çok söz konusu edilip tartışılan konuların ulûhiyyet meseleleri olduğu şüphesizdir.

Taberî, *Târîḫ*'inin başında, zamanın ve Allah'tan başka her şeyin yaratılmış ve ölümlü olduğu, sadece Allah'ın ezelî ve ebedî vasfını taşıyıp her şeyi yarattığı ve şeriki bulunmadığı gibi konuları ele alıp kısaca işler (I, 20-31). Makdisî ise *el-Bedᵓ ve't-târîḫ*'inin baş tarafında ulûhiyyet konularını ayrıntılı denebilecek şekilde bahis konusu etmiştir (I, 56-108). Örnekleri fazla olmayan bu tür tarih eserlerinden başka mezhep ve fikir mücadelelerine yer veren İslâm tarihi kitapları teşbih-tenzih, sıfatların te'vili, kader ve halku'l-Kur'ân gibi ulûhiyyet konularında çeşitli şahıs ve grupların karşıt görüşlerini nakletmesi açısından, Allah maddesiyle ilgili literatürün içinde düşünülebilecek eserlerdir. Aynı şekilde ayrıntılı bilgi veren hacimli tabakat kitapları da bu literatüre dahil edilmelidir. Meselâ İbn Ebû Ya'lâ'nın *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*'si, Zehebî'nin *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâᵓ* adlı eseri, selef akîdesine ait birçok görüş ve risâleyi ihtiva eder. İbnü's-Sübkî'nin *Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*'sı daha çok Eş'arî kelâmı için istifade edilecek bir kaynak durumundadır.

Ṣaḥîḥ-i Müslim'in kaydettiğine göre ("Îmân", 1) ashap döneminin sonlarına doğru İslâm dünyasında kader konusu münakaşa edilmeye başlanmıştır. Buna bağlı olarak **kebîre*** işleyenin durumu, ayrıca Allah'ın sıfatları gibi meseleler de hemen aynı zamanlarda veya biraz sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerin İslâm dünyasında gerek müslümanların kendi içinde gerekse onlarla diğer din mensupları arasında ortaya çıkan akaid tartışmaları, ulûhiyyet sahasını ilgilendiren konularda cereyan etmiş olmalıdır. Allah'ın varlığı, birliği, isim ve sıfatları, kader, rü'yetullah, halku'l-Kur'ân gibi konulardan oluşan akaidin ilâhiyyât bölümü, başlangıçtan günümüze kadar kaleme alınmış bulunan Sünnî, Mu'tezilî, Şiî, Haricî-İbâzî ve İsmâilî akaid-kelâm kitaplarının temel meselelerini teşkil etmiştir. İman esaslarının hepsini konu edinmeyi planlayan bu tür eserlerin dışında ulûhiyyetin belli bir bahsini işleyen eserler de müteahhir devirlerde daha yoğun olmak üzere telif edilegelmiştir.

Allah'ın varlığı konusunda müstakil eser yazma geleneği, en azından Gazzâlî'den itibaren başlayıp süregelmektedir (*Keşfü'z-ẓunûn*, I, 11, 24; II, 865, 871, 892; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 24, 179, 399; II, 4, 373, 458, 699; Serkîs, *Muʿcem*, I, 380, 507, 995, 1038, 1451, 1730). İnkârcı materyalist akımların etkilerini fazlaca gösterdiği çağımızda ise bu telif türü, bir taraftan çeşitli inkârcı akımların tenkidi, diğer taraftan da doğrudan Allah'ın varlığının ispatı biçiminde ve yoğun bir şekilde devam etmektedir (bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 193'te listesi verilen eserler). Allah'ın birliği konusu birçok tevhid risâlesi ile işlenegelmiştir. Ancak "tevhid" özellikle ilk dönemlerde "akaid" ilmi yerine de kullanılan bir terim olduğu için bu isim etrafında kaleme alınan eserlerin hepsi sadece Allah'ın birliğini konu edinmiş olmayıp diğer akaid meselelerini de kapsamaktadır. Yine aynı konuda yazılan eserlerin bir kısmını, teşbih veya çok tanrı inancına sahip bulunan din sâliklerini tenkit maksadıyla yazılan reddiyeler teşkil etmiştir. *Keşfü'z-ẓunûn* ve zeyli *Îżâḥu'l-meknûn* gibi bibliyografik kaynaklar bu tür eserlerin bir kısmını kaydetmektedir (*Keşfü'z-ẓunûn*, II, 895, 1363, 1957-1958, 1994, 2027, 2030; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 26, 60, 383; II, 153, 552). Mehmet Aydın tarafından hazırlanan çalışmada (*Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989), teslîs inancının reddiyle ilgili olarak başlangıçtan günümüze kadar müslüman müellifler tarafından kaleme alınan eserlerin başlıcaları tanıtılmış ve bu eserlerin konuları ele alış şekli hakkında bilgi verilmiştir. Tevhidle ilgi olmak üzere telif edilen eserler arasında Müşebbihe ve Mücessime'yi reddedip tenzîhî sıfatları konu edinen müstakil kitapları da kaydetmek gerekir. Vahdet-i vücûd hakkında kaleme alınan, hulûl ve ittihadı reddeden eserler de bu tür teliflerin içinde mütalaa edilebilir.

Ulûhiyyet konularında müstakil olarak kaleme alınan eserler içinde en çok rağbet gören esmâ-i hüsnâ türüdür. Akaid

sahasıyla ilgilenen ve ilgilenmeyen birçok âlim bu konuda eser yazmıştır. *Keşfü'z-zunûn* ve *Îzâhu'l-meknûn*'da 100 civarında esmâ-i hüsnâ telifi kaydedilmiştir. Hüseyin Şahin tarafından yapılan bir çalışmada yetmiş civarında yazma veya basma esmâ-i hüsnâ kitabı tanıtılmıştır (*Esmâ-i Hüsnâ ve Eserleri*, MÜ İlâhiyat Fakültesi, yüksek lisans tezi, DİA Ktp., nr. 10200).

Esmâ-i hüsnâ zât-ı ilâhiyyeyi nitelendiren kavramlar olarak birinci derecede akaid ilminin konusuna girmekle birlikte her müminin gönlünde en mûtena yeri tutan Allah Teâlâ'nın sevgi, lutuf, yakınlık, bağışlayıcılık, rahmet ve yardımını Kur'an ve hadis ifadesiyle dile getirdiği için hemen her müminin ilgisini çekmiş ve âlimler için fikrî tartışma konusu olmaktan çok gönül huzuruna vesile teşkil etmiştir. Sıfatlar konusunda yazılan müstakil eserler ise genellikle, yazara göre muhalif olan grubu red ve kendi görüşünü ispat niteliği taşımıştır. Hicrî III. yüzyılın başlarından itibaren sıfatlarla ilgili eserlerin yazılmasına başlanmış olmalıdır. Kaynaklar Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a (ö. 230/844 civarında; İbnü'n-Nedîm, s. 229) ve İbn Küllâb'a (ö. 240/854 civarında; Zehebî, XI, 176) "es-Sıfât" kitapları nisbet etmektedir. İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) kitabı ise basılmıştır (*Kitâbü't-Tevhîd ve isbâti sıfâti'r-rab*, nşr. M. Mustafa el-A'zamî, Kahire 1403). Kaynaklar Cübbâî, Ebû Zeyd el-Belhî, Eş'arî ve daha birçok müellifin aynı mahiyette eserler telif ettiklerini kaydederler. Bu telif türü günümüze kadar devam etmiştir. Günümüzde gerçekleştirilen bu tür çalışmalardan biri de Metin Yurdagür'e attir (*Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984).

Haberî sıfatlar (yk. bk.) konusunda te'vil metodunu kullanan kelâmcılarla bu metodu benimsemeyen muhafazakârlar arasında süregelen ilmî tartışmalar, karşılıklı reddiyeler mahiyetinde birçok eserin yazılması sonucunu doğurmuştur. Genellikle Mu'tezilî kelâmcılar muhaliflerini teşbih ve tecsim ile, onlar da berikileri Muattıla ve Cehmiyye'den olmakla suçlamış ve neticede "er-Red ale'l-Müşebbihe", "er-Red ale'l-Mücessime" ile "er-Red ale'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye" türünde epeyce kitap telif edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, İbn Kuteybe ve Dârimî gibi muhaddislerin reddiyeleri bilinmektedir. İbn Teymiyye birçok eserinde aynı konuyu işlemiş, İbn Kayyim el-Cevziyye (*İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984) ve Zehebî (*el-'Ulüv li'l-'aliyyi'l-gaffâr*, nşr. A. Muhammed Osman, Kahire 1388/1968) gibi müteahhir selefîler de onu takip etmiştir. Buna karşılık Allah'ı teşbih ve tecsimden tenzih etmek maksadıyla pek çok müstakil eserin kaleme alındığı da bilinmektedir (meselâ bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 220, 355, 488; II, 839, 874; *Îzâhu'l-meknûn*, I, 85, 293, 313, 326, 328; II, 37, 455, 584). Eş'arî'ye nisbet edilen *er-Red 'ale'l-mücessime*'nin (*Îzâhu'l-meknûn*, I, 555) mevcudiyeti şüpheli olmakla birlikte Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde konu önemle işlenmektedir (meselâ bk. s. 67-77, 93-96, 104-108). Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*'ında ve ayrıca *Kavâ'idü'l-'akā'id*'inin ikinci faslında selef ile halef taraftarları arasında süregelen bu tartışmanın iki cephesine de itidal çerçevesinde bakışlar yapmış, Fahreddin er-Râzî ise zât-ı ilâhiyyeyi tenzih görüşüne ağırlık vermiştir (*Esâsü't-takdîs*, nşr. A. Hicâzî es-Sekkā, Kahire 1406/1986).

İlâhiyyât bahislerinin en önemli konusunu teşkil eden sıfatlar hakkında eskiden beri müstakil eserler kaleme alındığı gibi sıfatların içinden bazı konular da önemleri nisbetinde daha dar çerçeveli müstakil eserlere malzeme sağlamıştır. Bunların başında kader problemi gelir. Kader her ne kadar Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarının kemal mertebesinde oluşunun tabii bir sonucu ise de Cibrîl hadisinden elde edilen altılı sisteme (usûl-i sitte) bağlı olarak ayrıca söz konusu edilerek işlenmiştir. Kaderin İslâm dünyasında tartışma konusu edilen ilk iman problemi olduğu da unutulmamalıdır. Belki ilk akaid telifinin de konusunu oluşturan kader hakkında günümüze kadar birçok müstakil risâle telif edilmiştir. Sadece *Keşfü'z-zunûn* ve *Îzâhu'l-meknûn*'da 100'e yakın kader risâlesinin kaydı yer almıştır. Bunların bir kısmı Kaderiyye veya Cebriyye'yi red tarzında, diğerleri de kazâ ve kader, halku'l-ef'âl, kitâbü'l-istitâa, kitâbü'l-cebr ve'l-ihtiyâr şeklinde eserlerdir. Konu ile ilgili olarak son yapılan çalışmalardan biri de M. Saim Yeprem'e aittir (*İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984). Allah'ın âhirette müminler tarafından görülmesi (rü'yetullah) meselesi de ulûhiyyetin müstakil telif konularından birini teşkil etmiştir. Rü'yetullahı kabul etmeyen Mu'tezile ile onu benimseyen Ehl-i sünnet âlimleri konu ile ilgili olarak erken dönemlerden itibaren müstakil eserler yazmaya başlamışlardır. İbn Asâkir, Eş'arî'ye iki tane rü'yet kitabı nisbet ediyorsa da (*Tebyînü kezibi'l-müfterî*, s. 134-135) bunlar hem bize intikal etmemiş, hem de rü'yetullah konusuna tahsis edilmemiştir (bk. İbn Fûrek, s. 11, 81, 85). Bibliyografik kaynaklarda rü'yetullaha dair epeyce eserin kaydı geçmektedir (meselâ bk. İbnü'n-Nedîm, s. 214, 231; Zehebî, XV, 329; *Keşfü'z-zunûn*, I, 364-365; II, 869, 1088, 1089, 1421, 1662; *Îzâhu'l-meknûn*, I, 95, 191, 554; II, 38, 250). Kādî Abdülcebbâr'a ait *el-Muğnî* külliyatının "Rü'yetü'l-Bârî" adlı 346 sayfalık IV. cildinin yarıdan fazlasının bu konuyla ilgili olduğunu belirtmeliyiz (s. 33-240).

Kelâm sıfatının Mu'tezile ile selef âlimleri tarafından farklı bir şekilde yorumlanmasından çıkan halku'l-Kur'ân meselesi de müstakil bir telif konusu olmuştur. İbnü'n-Nedîm Mu'tezilî âlimlere ait olmak üzere birkaç eseri kaydetmektedir (*el-Fihrist*, s. 41, 207, 214, 217, 220). Buhârî muhaddis olmasına rağmen Kur'an'ı telaffuz etmenin mahlûk olduğunu ispat eden bir eser yazabilmiştir (*Halku ef'âli'l-'ibâd*, nşr. A. Sâmî en-Neşşâr, Ammâr C. et-Tâlibî, İskenderiye 1971, s. 117-219, *'Akā'idü's-selef* içinde). İbn Kuteybe de benzer bir yaklaşımla *el-İhtilâf fi'l-lafz* risâlesini yazmıştır (aynı eser içinde, s. 223-252). Yine Kādî Abdülcebbâr külliyatının 224 sayfalık VII. cildinin bu konuya tahsis edildiğini belirtelim (*el-Muğnî*, VII, nşr. İbrâhim el-İbyârî, Kahire 1961).

Kelâm edebiyatının müstakil telif türlerinden birini de kelime-i şehâdet veya kelime-i tevhid teşkil etmiştir. Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in risâletini ifade eden bu ikişer cümlelik metinler bir bakıma İslâm akaidinin özetini vermektedir. *Keşfü'z-zunûn* (I, 351, 486; II, 1043) ve zeyli *Îzâhu'l-meknûn*'da (I, 301) bu tür eserlerin bazı kayıtlarını bulmak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "elh", "hakk", "ifk", "şerîk", "küfüv", "küf'", "velî", "vâlî", "nid", "şefî'", "şehîd", "sanem", "vesen", "timsâl", "ünsâ", "kahr" ve "vky" md.leri; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, "hakk" ve "nezzehe" md.leri; *Lisânü'l-'Arab*, "elh", "lâhe", "şerîk", "küfüv", "küf'", "velî", "vâlî", "nid", "şefî'", "şehîd", "sanem", "vesen", "timsâl", "ünsâ", "kahr" ve "vky" md.leri; *et-Ta'rîfât*, "kader" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "ulûhiyye" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "elh" md.; *Kāmus Tercümesi*, "elh" ve "velî" md.leri; Wensinck, *Mu'cem*, "vâhid", "ahad", "vahde", "vitr", "şerîk", "küf'", "velî", "vâlî", "nid" ve "şehîd" md.leri; M. F. Abdülbâkī, *Mu'cem*, "ha-

nîf", "ḥunefâʾ", "vâḥid", "aḥad", "vaḥde", "şerîk", "küfüv", "küfʾ", "vaṣf", "ism" "şehîd", "velî", "vâlî", "nid" ve "şefîʿ" md.leri; **Hasan el-Mustafavî**, *et-Taḥḳîḳ fî kelimâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*, "elh" md.; *Miftâḥu künûzi's-sünne*, "ḳubûr" md.; *Müsned*, I, 23, 24, 47, 55, 236, 391; II, 69, 195-196; V, 266, 384; VI, 116, 233; **Dârimî**, "Riḳāḳ", 68; **Buhârî**, "Tevḥîd", 12, "Îmân", 29, 37, "Enbiyâʾ", 48, "Tefsîr", 31/2; **Müslim**, "Îmân", 1, 5, 7, "Ẕikr", 5-6, "İmâre", 18; **İbn Mâce**, "Muḳaddime", 8, 10, 13, "İḳāme", 179, "Duʿâʾ", 10, "Edeb", 52; **Ebû Dâvûd**, "Vitr", 18, "Cenâʾiz", 68, "Nikâḥ", 40, "Sünne", 16; **Tirmizî**, "Îmân", 4, "Şevâbü'l-Ḳurʾân", 10, 11, "Daʿavât", 82, "Menâḳıb", 32, 64, "Nüzûr", 8, "Ḳader", 1; **Ebû Hanîfe**, *el-Fıḳhü'l-ekber* (Aliyyü'l-Kārî şerhi ile), Beyrut 1404/1984, s. 301-302; **Ahmed b. Hanbel**, *er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye* (*ʿAḳāʾidü's-selef* içinde, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr — Ammâr C. et-Tâlibî), İskenderiye 1971, s. 64-68, 92-94; **Kindî**, *Resâʾil*, s. 97-164, 186-207; **Dârimî**, *er-Red ʿale'l-Merîsî* (*ʿAḳāʾidü's-selef* içinde), s. 361-362, 371 vd.; **Buhârî**, *Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd* (*ʿAḳāʾidü's-selef* içinde), s. 117-219; **İbn Kuteybe**, *el-İḫtilâf fi'l-lâfẓ* (*ʿAḳāʾidü's-selef* içinde), s. 223-252; **Hayyât**, *el-İntiṣâr* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1957, s. 17-23, 40-42, 97; **Taberî**, *Tefsîr*, I, 36-66; XV, 121; **a.mlf.**, *Târîḫ* (Ebü'l-Fazl), I, 20-31; **Eş'arî**, *el-Lümaʿ* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1952-53, s. 6-8, 10-14; **a.mlf.**, *Maḳālât* (Ritter), s. 484-488; **a.mlf.**, *el-İbâne* (Arnaût), s. 51-68, 71-72; **a.mlf.**, *Risâle fî istiḥsâni'l-ḫavḍ fî ʿilmi'l-kelâm* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1952-53, s. 89; **Küleynî**, *el-Uṣûl mine'l-Kâfî* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 72-167; **Mâtürîdî**, *Teʾvîlât* (nşr. Muhammed Müstefizürrahman), Bağdad 1404/1983, I, 305-307; **a.mlf.**, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 11-27, 30-37, 57-59, 67-77, 93-96, 104-108, 110-135, 141-176, 210-215; **Fârâbî**, *el-Medînetü'l-fâżıla* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 37-54; **a.mlf.**, *Fuṣûṣü'l-ḥikem* (*el-Mecmûʿ* içinde), Kahire 1325/1907, s. 132-140, 144-165, 169-173, 174-176; **Makdisî**, *el-Bedʾ ve't-târîḫ* (nşr. Clément Huart), Paris 1899-1919 → Bağdad, ts. (Mektebetü'l-Müsennâ), I, 56-108; **Malatî**, *et-Tenbîh ve'r-red* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1388/1968, s. 91-95; **İbn Bâbeveyh**, *Risâletü'l-iʿtiḳādâti'l-İmâmiyye: Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 17-39; **İbnü'n-Nedîm**, *el-Fihrist*, s. 41, 207, 214, 217, 219, 220, 229, 231, 357, 359; **Halîmî**, *el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân* (nşr. Hilmi Muhammed Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 187-209; **Bâkıllânî**, *et-Temhîd* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1957, s. 18-25, 214, 219-224, 230-233, 239, 250-251; **İbn Fûrek**, *Mücerredü maḳālâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eşʿarî* (nşr. D. Gimaret), Beyrut 1987, s. 11, 12, 41-69, 79-124, 269, 290, 327; **Kādî Abdülcebbâr**, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 51-64, 92-122, 277-284; **a.mlf.**, *el-Muġnî*, IV (nşr. M. Mustafa Hilmi — Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî), Kahire, ts. (Dârü'l-Mısriyye), s. 33-240; V (nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî), Kahire 1958, s. 10-159; VII (nşr. İbrâhim İbyârî), Kahire 1961; **İbn Sînâ**, *en-Necât*, Kahire 1357/1938, s. 227-234, 243-251; **a.mlf.**, *eş-Şifâʾ I: el-İlâhiyyât* (nşr. G. C. Anawâtî — Saîd Zâyed), Tahran 1343, s. 343-354, 356-360, 366-368; **a.mlf.**, *el-İşârât*, III, 54-55; **Bağdâdî**, *Uṣûlü'd-dîn*, s. 36-71, 114, 117-118; **Beyhakī**, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, Kahire 1358 → Beyrut, ts. (Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî), s. 6-8, 110-111; **Ebû Ca'fer et-Tûsî**, *el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿalleḳu bi'l-iʿtiḳād*, Necef 1399/1979, s. 42-155; **Cüveynî**, *eş-Şâmil* (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 345, 351-396; **Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî**, *Uṣûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 14-18, 23-41, 53-69, 77-88; **Gazzâlî**, *İḥyâʾ*, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-kübrâ), I, 103-104; **a.mlf.**, *el-Maḳṣadü'l-esnâ*, s. 129, 131-133, 139-141; **a.mlf.**, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 41-76, 79-80, 162-169; **a.mlf.**, *el-İḳtiṣâd* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu — Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 38-60, 73-79; **Nesefî**, *Tebṣıratü'l-edille*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2907, vr. 29ᵇ-33ᵇ; *Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile*, I, 47, 95, 120-121, 168, 172, 202, 252, 288; II, 29-31, 35-36; **Zemahşerî**, *el-Keşşâf*, tür. yer; **Ebû Bekir İbnü'l-Arabî**, *el-ʿAvâṣım mine'l-ḳavâṣım* (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, II, 159-160; **Şehristânî**, *Nihâyetü'l-iḳdâm*, s. 13; **Necmeddin en-Nesefî**, *ʿAḳāʾid* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1408/1988, s. 31-36; **Abdülkādir-i Geylânî**, *el-Ġunye li-ṭâlibî ṭarîḳi'l-ḥaḳ*, Kahire 1375/1956, I, 54-95; **İbn Melkâ**, *el-Muʿteber*, Haydarâbâd 1357-58, III, 137; **İbn Asâkir**, *Tebyînü keẕibi'l-müfterî*, Dımaşk 1347, s. 134-135; **Nûreddin es-Sâbûnî**, *el-Kifâye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271, vr. 57ᵃ-59ᵃ; **İbn Rüşd**, *el-Keşf ʿan menâhici'l-edille* (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde), Kahire 1388/1968, s. 63-77, 81-86, 102-121, 134-158; **Fahreddin er-Râzî**, *Levâmiʿu'l-beyyinât*, s. 36-37; **a.mlf.**, *Tefsîr*, İstanbul 1307-1308, I, 2-226; IV, 477; XV, 71-72; **a.mlf.**, *Esâsü't-taḳdîs* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 110-214; **İbnü'l-Arabî**, *Risâletü'd-daʿvâ ilâ ṭarîḳi'l-ʿilm billâh*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5079, vr. 96ᵇ; **İbnü'l-Mutahhar el-Hillî**, *el-Bâbü'l-ḥâdî ʿaşer* (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1365, s. 5-34; **İbn Teymiyye**, *Kitâbü'n-Nübüvvât*, Beyrut 1405/1985, s. 28-30, 59-68, 73 vd., 260-261; **a.mlf.**, *Mecmûʿu fetâvâ*, III, 272-277; XVII, 1-503; **a.mlf.**, *Mecmûʿatü Tefsîri Şeyḫi'l-İslâm İbn Teymiyye* (nşr. Abdüssamed Şerefüddin), Bombay 1374/1954, s. 206, 287-290; **Zehebî**, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XI, 176; XV, 329; **İbn Kesîr**, *Tefsîr*, Beyrut 1385/1966, III, 87-91; **Kureşî**, *el-Cevâhirü'l-muḍiyye*, I, 12-15; **Şa'rânî**, *el-Yevâḳıt ve'l-cevâhir*, Kahire 1317 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 2, 52, 66, 100 vd.; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, I, 11, 24, 220, 351, 355, 364-365, 486, 488; II, 839, 865, 869, 871, 874, 892, 895, 1043, 1088, 1089, 1363, 1421, 1662, 1957-1958, 1994, 2027, 2030; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 24, 26, 60, 85, 95, 179, 191, 293, 301, 313, 326, 328, 383, 399, 554, 555; II, 4, 37, 38, 153, 250, 373, 455, 458, 552, 584, 699, 895; **Ebü'l-Bekā**, *el-Külliyyât*, Bulak 1281, s. 69-70; **Beyâzîzâde**, *İşârâtü'l-merâm*, s. 75-82, 85, 91-94, 107-111; **Şevkânî**, *Fetḥu'l-ḳadîr*, Kahire 1383/1964, V, 89; **a.mlf.**, *Neylü'l-evṭâr*, Kahire 1380/1961, VIII, 139-140, 144-146; **Abdülâtîf el-Harpûtî**, *Tenḳīḥu'l-kelâm*, İstanbul 1330, s. 181-184; **İzmirli**, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 92-103; **J. Panet — G. Séailles**, *Metâlib ve Mezâhib* (trc. Elmalılı Hamdi [Yazır]), İstanbul 1341, s. 231; **Serkîs**, *Muʿcem*, I, 380, 507, 995, 1038, 1451, 1730; **P. W. Schmidt**, *Origine et Evolution de la Religion*, Paris 1931, s. 222, 235-352; **Elmalılı**, *Hak Dini*, I, 3-145; III, 2323-2335; **Jules La Beaume**, *Tafṣîlü âyâti'l-Ḳurʾâni'l-ḥakîm* (trc. M. Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1374/1955, s. 129-137; **Muhammed Fâris Berekât**, *el-Câmiʿ li-mevâżîʿi âyâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*, Dımaşk 1379/1959, s. 4-20, 28-58; **Ebü'l-Ulâ Afîfî**, "et-Teʾvîlü'l-ʿaḳliyye ve'ṣ-ṣûfiyye fi'l-İslâm" (*el-İslâm eṣ-ṣırâṭü'l-müstaḳîm* içinde, nşr. Kenneth W. Morgan), New York 1963, I, 190-238; **İrfan Abdülhamîd**, *Dirâsât fi'l-fıraḳ ve'l-ʿaḳāʾidi'l-İslâmiyye*, Bağdad 1387/1967, s. 214-219; **Cevad Ali**, *el-Mufaṣṣal*, VI, 21, 23-24, 36-41, 104-113, 116-118, 184-211, 449-510; **J. C. — Monsma**, *Allāh yetecellâ fî ʿaṣri'l-ʿilm* (trc. Dimirdâş Abdülmecîd Serhân), Kahire 1968, s. 13 vd., 38-40, 80-87, 115-128; **Ferid Vecdî**, *DM*, I, 481-558; **Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid**, *el-İmâm İbn Teymiyye ve mevḳıfühû min ḳażıyyeti't-teʾvîl*, Kahire 1393/1973, s. 213, 225, 234, 242 vd.; **T. Izutsu**, *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 99-105; **İbrâhim b. el-Hüseyin el-Hâmidî**, *Kenzü'l-veled* (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1979, s. 8-31; **Feyz-i Kâşânî**, *ʿİlmü'l-yaḳîn*, Kum 1358 hş./1400, I, 41-54; **Dicvî**, *Maḳālât ve fetâvâ*, Kahire 1401/1981, I, 248-272; **Bekir Topaloğlu**, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1981, s. 181-183; **a.mlf.**, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, Ankara 1981, s. 23-24, 51, 59-61, 69-70, 75-77, 81-95, 108-109, 143-149, 193; **W. Montgomery Watt**, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 308-310; **a.mlf.**, "The Qur'an and Belief in a «High God»", *Isl.*, LVI (1979), s. 205-211; **Mahmut Kaya**, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 223-231; **Mohammad Khalifa**, *The Sublime Qurʾan and Orientalism*, London 1983, s. 118-119; **Metin Yurdagür**, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984; **M. Saim Yeprem**, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984, s. 275-309, 315-324; **Seyyid Hüseyin Nasr**, *İslâm: İdealler ve Gerçekler* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1985, s. 15-42; **Sâbir Tuayme**, *el-İbâżiyye ʿaḳīdeten ve meẕheben*, Beyrut 1406/1986, s. 90-107; **Suat Yıldırım**, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987; **Mehmet Aydın**, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 35-75, 107-119, 129-130, 162-183; **Y. Şevki Yavuz**, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 31-45; **Mehmet Aydın**, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989, s. 41-43, 50-55, 56; **A. Fischer**, "Zur Aussprache des Namens Allah", *Islamica*, I (1925), s. 544-547; **Samuel M. Zwemer**, "The Allah of Islam and the God Revealed in Jesus Christ", *MW*, XXXVI/4 (1946), s. 306-318; **Macit Fahri**, "İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları" (trc. Mehmet Dağ), *AÜİFD*, XXV (1981), s. 153-167; **Ebû İshak el-Huttelî**, *Kitâbü'l-Maḥabbe li'llâhi sübḥâneh* (nşr. Abdülkerîm Zühûr Adî), *MMLADm.*, LVIII (1983), s. 679; **Mehmet Hayri Kırbaşoğlu**, "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit, Ashabu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 5, Ankara 1985, s. 79-89; **Ömer Rıza Doğrul**, "Âlihe", *İTA*, I, 313-325; **D. B. Macdonald**, "Allah", *İA*, I, 360-375; **a.mlf.**, "Ilāh", *EI²* (İng.), III, 1093-1094; **a.mlf.**, "Allah", *DMİ*, II, 558-591; **İ. Kafesoğlu**, "Türkler", *İA*, XII/2, s. 240-247; **Seyyid Nezîr Niyâzî**, "Allah", *UDMİ*, III, 144-187; "God", *ERE*, VI, 243-306; **L. Gardet**, "Allāh", *EI²* (İng.), I, 406-417; **Mustafa Çağrıcı**, "Ahlâk", *DİA*, II, 1-9.

BEKİR TOPALOĞLU

☐ **EDEBİYAT**. Allah lafzı, esmâ-i hüsnâyı meydana getiren diğer isimler ve genel olarak ulûhiyyet bahisleri müslüman milletlerin dinî hayatında önemli bir yer tuttuğu gibi onların edebiyat, kültür ve sanat hayatına da büyük çapta tesirler icra etmiştir. Bu konuda günlük konuşma dilinden başlayarak müstakil edebî nevilere ve edebî mazmunlara kadar çok geniş bir alanda pek çok eser meydana getirilmiştir. Allah lafzının Arapça dışında en çok Türk dilinde kullanıldığı şüphesizdir. Sadece bugünkü Türkçe'nin orta hacimdeki bir sözlüğü incelendiği takdirde bile Allah kelimesinin yer aldığı deyimlerin 150 civarında olduğu görülür (bk. *ML*, "Allah" md.; krş. TDK, *Türkçe Sözlük*, "Allah" md.). Bunlara bir o kadar da atasözü eklenebilir. Bilhassa Osmanlı Türkçesi'yle yazılmış dinî ve tasavvufî mahiyetteki manzum ve mensur eserlerde yer alan diğer birçok deyim ve atasözü ise bu sayının dışındadır.

Türk edebiyatında Cenâb-ı Hak'la ilgili konuları, halk ve divan edebiyatıyla yenileşme devri Türk edebiyatında yer alan konular olmak üzere üçe ayırmak mümkündür.

Halk edebiyatında ilâhi, nefes, **nutuk*** ve **devriye***lerde, semâiler, bazı tekerlemeler ve türkülerde, mâni ve ninnilerde, ağıt ve nasihatlarda Allah lafzıyla birlikte Cenâb-ı Hakk'ın diğer isim ve sıfatları yer almış, O'nun yücelik ve kudreti konu edilmiştir (geniş bilgi için bk. **HALK EDEBİYATI**).

Divan edebiyatında ise Cenâb-ı Hak'la doğrudan ilgili olarak müstakil neviler mevcuttur. Allah'ın âyet ve hadislerde yer alan isimleriyle tanınması, bilinmesi, bunlarla anılması (zikir), yine bunlarla övülüp yüceltilmesi ve bu isimlerin ihtiva ettiği engin ilâhî rahmet ve muhabbeti vesile kılarak O'na dua ve niyaz edilmesinin gereği ve fazileti hem naslarda yer almış, hem de bu husus Hz. Peygamber'den, hatta daha önceki peygamberlerden itibaren Allah'ın sâlih kullarınca uygulanagelmiştir. Bu sebeple bilhassa Türk edebiyatında, kısmen de Fars edebiyatında esmâ-i hüsnâ etrafında birçok eser kaleme alınmıştır (geniş bilgi için bk. **ESMÂ-i HÜSNÂ**). Ayrıca tevhid, münâcât, ilâhi, zikir, tesbih ve **şathiye*** gibi müstakil nevilerin yanında Türk edebiyatının manzum-mensur çeşitli örneklerinde Allah ile ilgili pek çok mazmun bulunmaktadır (bk. meselâ **ELİF**, **HÛ**, **VAHDET**).

Tevhid ve münâcâtlar muhtevaları bakımından konu ile doğrudan ilgili eserler olup bunların bütün edebiyatımızda çok zengin örnekleri vardır. Tevhidler Cenâb-ı Hakk'ın varlığını, birliğini, kudretini, isim ve sıfatlarını anlatan, O'nu övüp yücelten eserlerdir. Muhtevaları bakımından tasavvufî olan ve olmayan diye ikiye ayrılan tevhidler umumiyetle Allah'a hitap şeklinde, bazan da tahkiye üslûbunda genellikle kaside, terkibibend, terciibend, mesnevi ve gazel tarzında yazılmıştır. Klasik tertibe riayet edilerek düzenlenen divanların baş taraflarında önce tevhid, sonra münâcât yer alır. Mesnevilerle diğer manzum-mensur birçok eserde de rastlanan bu türün en meşhur örnekleri arasında, XV. yüzyıl şairlerinden Şeyhî'nin manzumesi zikredilebilir. Fuzûlî, Niyâzî-i Mısrî, Seyyid Nizamoğlu, Nâbî, Yenişehirli Avni'nin tevhidleri de başarılı örneklerdir. Ayrıca Sinan Paşa'nın nesir ve nazımla karışık olarak kaleme aldığı *Tazarru'nâme*'si, tevhid ve münâcât türleri için nesir alanında en mükemmel eser kabul edilir (geniş bilgi için bk. **TEVHİD**).

Münâcâtlar ise insanoğlunun aczini idrak ile beşeriyet icabı vâki olan hatalarının bağışlanmasını Allah'tan dileyerek O'na karşı samimi yalvarışlarını içine alan eserlerdir. Birçok şair tarafından işlenen Hz. Mûsâ'nın münâcâtı meşhurdur. Ayrıca Mevlânâ, Yûnus Emre ve Fuzûlî'nin münâcâtları ilk akla gelen örnekler arasındadır (geniş bilgi için bk. **MÜNÂCÂT**).

Ayrıca bir grup eser daha vardır ki bunlarda sadece Cenâb-ı Hak'la ilgili konular genellikle mesnevi şeklinde, bazan da mensur olarak ele alınıp işlenmiştir. Abdürrahim Karahisârî'nin *Vahdetnâme*'si ile Rûşenî'nin *Kalemnâme*'si bu tür eserlere örnek olarak zikredilebilir.

Yenileşme devri Türk edebiyatında da aynı konular işlenmiştir. Ancak bunlar divan edebiyatı şekilleri içinde ele alındığı halde yeni bir ifade ve üslûpla ortaya konulmuştur. Bu eserler muhteva bakımından geleneksel çerçeveden ve mazmunlardan ayrılarak konular daha serbest bir şekilde ve daha yeni bir takım unsurlarla birlikte işlenmiştir. Âkif Paşa'nın "Adem Kasidesi"yle başlayan bu yeni dönem Şinâsi'nin tahmid, münâcât, ilâhi, tehlil, tevekkül, beyt-i murassa ve müfredinde, Ziyâ Paşa'nın Harâbât mukaddimesindeki tevhidi ile "Sübhâne men tahayyere fî sun'ihi'l-ukûl / Sübhâne men bi-kudretihî yu'cizü'l-fuhûl" nakaratlı terciibendi ve ayrıca terkibibendinde, Abdülhak Hâmid ve Recâizâde Ekrem'in münâcâtlarında, Mehmed Âkif'in tevhidinde en değişik ve güzel örneklerini ortaya koymuştur. Yenileşme devri Türk Edebiyatı sahasında Allah inancının ele alınması ve bunun felsefî bakımdan incelenmesi hususunda iki önemli çalışmayı burada belirtmek gerekir. Abdülhak Hâmid'in şiirleri üzerinde yapılan bu çalışmalardan ilki Rıza Tevfik'in *Abdülhak Hamid ve Mülâhazât-ı Felsefiyesi* adlı incelemesi, diğeri ise M. Kaya Bilgegil'in *Abdülhak Hâmid'in Şiirlerinde Ledünnî Meselelerden Allah* isimli eseridir.

Sonuç olarak, Türk kültür ve edebiyatında Allah'ın varlığını, birliğini, isim ve sıfatlarını, bunların çeşitli tecellilerini, O'nun yüceliğini ve övgüsünü konu edinen çeşitli edebî türler meydana gelmiş ve bu alanda çok zengin örnekler edebiyat tarihindeki müstesna yerini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Yunus Emre Divanı (haz. Faruk K. Timurtaş), Ankara 1986, tür.yer.; Abdurrahim Karahisârî, *Vahdetnâme*, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 384 (ayrıca bk. İsmail E. Erünsal, *Abdurrahim Karahisârî: Hayatı ve Vahdetnâmesi* (mezuniyet tezi, 1970), İÜ Ed. Fak., İÜ Ktp., nr. 6156); Süleyman Çelebi, *Vesîletü'n-necât* (Mevlid) (haz. Faruk K. Timurtaş), İstanbul 1972, s. 7; Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye* (haz. Amil Çelebioğlu), İstanbul 1975, III, 717 vd.; IV, 769-770, 803-805; Sinan Paşa, *Tazarru'nâme* (haz. Mertol Tulum), İstanbul 1971; Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, İstanbul 1310, s. 385; Şinâsi, *Müntehâbât-ı Eş'âr (Külliyât I*, haz. Süheyl Beken), Ankara 1960, s. 3-11; Ziya Paşa, *Harâbât*, İstanbul 1291, Mukaddime; S. Nüzhet [Ergun], "Kuşların Hak Virdi", *XVII. Asır Saz Şairlerinden Kâtibî*, İstanbul 1933, s. 26; Ali Nihad Tarlan, *Divan Edebiyatında Tevhidler*, İstanbul 1936, fas. I-IV; M. Kaya Bilgegil, *Abdülhak Hâmid'in Şiirlerinde Ledünnî Meselelerden Allah*, İstanbul 1959; Fevziye Abdullah Tansel, *Tanzimat Devri Edebiyatı'nda Dinî Şiirler*, Ankara 1962; a.mlf., *Servet-i Fünun ve Son Devir Edebiyatı'nda Dinî Şiirler*, Ankara 1962; Abdülbâki Gölpınarlı, *Gülşen-i Raz Şerhi*, İstanbul 1972; *Nesîmî Divanı'ndan Seçmeler* (haz. Kemal Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, s. 1-7; diğer Tevhid örnekleri için bk. Neclâ Pekolcay v.dğr., *İslâmî Türk Edebiyatı: Giriş*, İstanbul 1981, s. 135-156, 286-292; Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I: Tanzimattan Cumhuriyete Kadar*, İstanbul 1981, s. 15-36, 44-67; Amil Çelebioğlu, *Türk Ninniler Hazinesi*, İstanbul 1982; a.mlf., "Türk Edebiyatında Manzum Dînî Eserler", *Şükrü Elçin Armağanı*, Ankara 1983, s. 153-166; Rıza Tevfik, *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-ı Felsefiyesi* (Haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1984; Halil İbrahim Şener, *Türk Edebiyatında Manzum Esmaü'l-Hüsnalar* (doktora tezi, 1985), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

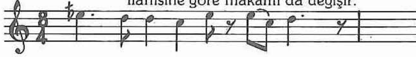
DİA

☐ **MÛSİKİ.** Türk kültür ve edebiyatında Allah'ın büyüklüğü, yüceliği, kudreti, isim ve sıfatları ile O'na yapılan dua ve niyazları içine alan manzum ve mensur metinler Türk dinî mûsikisinde bazı formların ortaya çıkmasına vesile olmuş ve bu eserler dinî mûsiki repertuarının seçkin ve zengin örnekleri arasında yerini almıştır. Farklı özellikleri bakımından cami ve tekke mûsikisi olmak üzere iki kısımda incelenen Türk dinî mûsikisinde Cenâb-ı Hak'la ilgili her iki türde de pek çok eser mevcuttur. Bunların başında, namaz vakitlerini bildirmek için çeşitli makamlarda irticâlen okunan ve Allah'ın yüceliğini ifade eden cümlelerle başlayıp biten ezan gelmektedir. Cuma hutbesinden önce okunan iç ezan ile her farz namazdan evvel, imamı kıldıracağı namazda okuyacağı makama hazırlayacak şekilde ve bu makamın karakteristik seslerini vermesine dikkat edilerek getirilen kāmeti de bu grupta saymak gerekir. Ramazan aylarında sahurdan sonra minarede müezzinler tarafından okunan temcidler Allah'a dua ve niyazı ifade eden eserlerdir. Bunların arasında, Allah'tan af ve mağfiret dileklerini terennüm maksadıyla okunan Türkçe ve Arapça münâcâtlarla Allah'a şükür ve hamd için okunan tesbihler de yer alır. Cami mûsikisini tamamlayan benzer örnekler içinde bulunan ve daha çok cumhur müezzinliğine ait sanatlı icralar olarak namaz sonlarındaki tesbihlerle, dua sırasında "âmin çekmek" tabir edilen bazı ibarelerin okunmasından meydana gelen mahfel sürmesi de konu ile ilgili eserlerdendir.

Tekkedeki icraatta ise ana tema zikir olduğundan, bu sırada okunan pek çok eserde Cenâb-ı Hak'la ilgili konular işlenmiştir. Tarikatlara göre farklı isim ve şekillerde yapılan zikirleri, genel olarak Mevlevîler'in icra ettikleri âyîn-i şeriflerle, diğer büyük tarikatlara ait tekkelerde kelime-i tevhîd, ism-i a'zam, ism-i celâl gibi adlarla anılan, çeşitli isim ve sıfatların tekrar edilmesi suretiyle yapılan zikirler olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür. Mevlevî âyinlerinin çoğu Farsça olan ve Hz. Mevlânâ'nın şiirlerinden seçilen güftelerinde, başta Allah aşkı olmak üzere ele alınan konuların hemen hepsi Cenâb-ı Hak'la ilgilidir. Az sayıdaki Arapça ve daha da az rastlanan Türkçe güftelerde de aynı konular işlenir. Birkaç âyinin birinci selâmında yer alan "illâ hû" redifli "Âteş ne zened der dil-i mâ illâ hû / Kûteh ne küned menzil-i mâ illâ hû / Ger âlemiyân cümle tabîbân bâşed / Halli ne küned müşkil-i mâ illâ hû" kıtası ile, yine birkaç âyinin çeşitli selâmlarında tekrarlanan, "Ben bilmez idim gizli ayân hep sen imişsin / Tenlerde vü canlarda nihân hep sen imişsin / Senden bu cihan içre nişân ister idim ben / Âhir bunu bildim ki cihan hep sen imişsin" kıtası buna örnek gösterilebilir. Mevlevîlik dışında kalan tarikatlarda yapılan zikirlerde ise, cami ve tekke mûsikisinin ortak formlarından olup zikir sırasında okunan ve Allah'ın yüceliği, kudreti, sıfatları ve bunların tecellilerinden bahseden ilâhiler bu vadideki en önemli ve zengin eserler grubunu meydana getirmektedir. Ayrıca zikir aralarında okunan duraklar, aynı konuları Arapça olarak işleyen ve daha çok kıyam zikri esnasında okunan şuğuller de bu sahada anılması gereken başlıca eserlerdendir.

Kelime-i Tevhîd Zikri
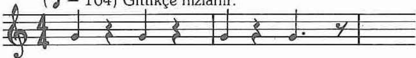
(♩ = 104) Gittikçe hızlanır ve okunan refakat ilâhîsine göre makamı da değişir.



Lâ i lâ he il lal lah

İsm-i Celâl Zikri
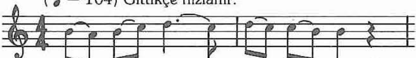
(♩ = 104) Gittikçe hızlanır.



Al lah Al lah

İllallah Zikri
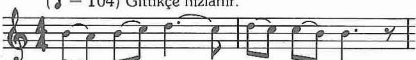
(♩ = 104) Gittikçe hızlanır.



İl lal lah....... İl lal lah

Yâ Allah Zikri

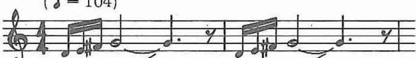
(♩ = 104) Gittikçe hızlanır.



Yâ Al lah....... Yâ Al lah

İsm-i Hû

(♩ = 104)



Hû........... Hû..........

İsm-i Hay

(♩ = 80)



Hay Hay Hay Al lah

Kıyamda Kelime-i Tevhîd Zikri
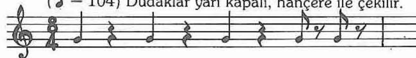
(♩ = 104)



Lâ i lâ he il lal lah

İsm-i Hay
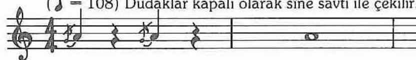
(♩ = 104) Dudaklar yarı kapalı, hançere ile çekilir.



Hay Hay Hay Al lah

İsm-i Hû

(♩ = 108) Dudaklar kapalı olarak sîne savtı ile çekilir.



Hû Hû Hû

Notaya alınmış çeşitli zikir örnekleri

BİBLİYOGRAFYA :

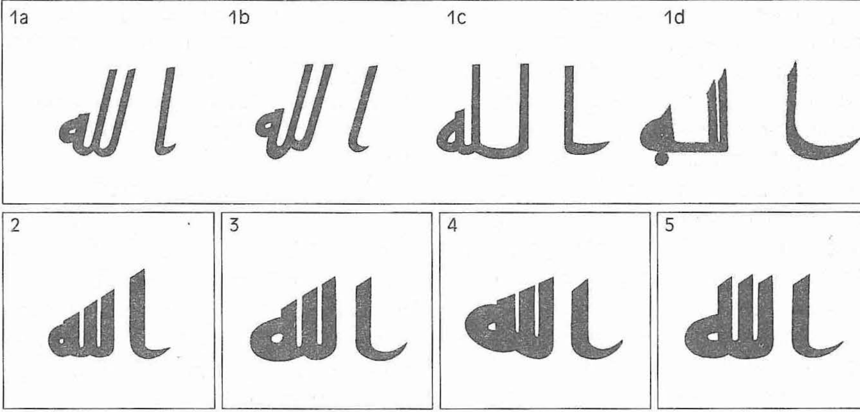
Türk Mûsikîsi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1934, VI, 276, 300; VII, 365; VIII, 395, 412; IX (1935), s. 464; XI (1936), s. 579; XII, 615; Ezgi, *Türk Musikisi*, III, 60-76; a.mlf., *Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak*, İstanbul 1945; Ergun, *Antoloji*, I-II, tür.yer.; Nuri Özcan, *XVIII. Asırda Osmanlılarda Dinî Mûsıkî* (doktora tezi, 1982), s. 1-46; H. Sıtkı Köker, "Tefsirî Mevlâna Mustafa ve Vakıfları", *VD*, III (1956), resim 15.



MUSTAFA UZUN

☐ **HAT.** Arap yazısının Arap dilini her bakımdan tesbite yeterli bir yazı sistemi hüviyetini kazanmaya başlaması İslâmiyet'le olduğu gibi sanat hususiyetlerini de İslâmiyet sayesinde elde etmiştir. Bunda İslâm dininin hattı ve kitâbeti zarurî kılan, kullanma sahasını genişleten hususiyetleri beraberinde getirmesinin büyük rolü vardır. Arap yazısını bu iki noktadan geliştiren ilk ve en mühim âmil şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'in yazıya geçirilmesi olmuştur.

Allah (الله) kelimesinin başlangıçta el-ilâh (الإلاه) şeklinde olduğu, daha sonra harf-i ta'rîfin kelimeye bitişmesiyle (الله) imlâsının vücut bulduğu ve Nabat imlâsı hususiyetleri taşıdığı anlaşılmaktaysa da bu bitişmenin ne zaman meydana geldiği bilinmemektedir. Ancak İslâm öncesi devre ait milâdî VI. asra çıkan ve Arap yazısının çok iptidai bir devresini



Lafza-i celâl yazımının bugünkü şeklini alıncaya kadar geçirdiği değişme ve gelişmeler

temsil eden Ümmü'l-Cimâl kitâbesi lafza-i celâl ile başlamaktadır.

Arap yazısının Kur'ân-ı Kerîm'in yazılışına bağlı olarak geçirdiği ilk mühim merhalede aldığı sıfat "hicâzî"dir. Bu üslûbu İbnü'n-Nedîm'in verdiği bir açıklama ve misal olarak naklettiği bir besmele yardımı ile tanımaktayız (el-Müneccid, *Dirâsât fî târîḫi'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî*, s. 24). Ancak bu besmelede yer alan lafza-i celâl tam olarak hicâzî üslûpta değildir. Anlaşıldığına göre müstensih yalnız eliflerdeki meyle ve kıvrıma dikkat etmiş, kelimenin şeklinde zamanının tarz ve üslûbunun tesirinden kurtulamamıştır. Fakat hicâzî hatla yazılmış ve günümüze intikal etmiş mushaflar veya mushaf parçalarında (krş. el-Müneccid, *a.e.*, s. 25; *Meṣâḥifü Ṣanʿâʾ*, s. 42-45 [58-61], nr. 3, 4, 11; ayrıca bk. ARAP YAZISI) lâmların iki sütun halinde ve elif boyunda olduğu görülmektedir. Hicrî I. (VII.) asra ait taş kitâbelerde de vaziyet aynıdır. Kahire'de İslâmî Eserler Müzesi'nde bulunan 32 (652) tarihli mezar taşında, 64 (684) tarihli Hafnetü'l-ebyaz kitâbesinde (bk. el-Müneccid, *a.e.*, s. 105), Kubbetü's-sahrâ'nın 74 (693) tarihli kitâbesinde, 125 (743) tarihli Emevî sarayı kitâbelerinde (bk. el-Müneccid, *a.e.*, s. 105, 107, 109; ayrıca bk. s. 112), Abdülmelik b. Mervân tarafından 170'te (786) yazdırılan mesafe taşlarında (bk. ARAP YAZISI) lafza-i celâlin lâmları uzun yazılmıştır; meskûkâtta da ekseriya bu şekil tercih edilmiştir. Bu tarzda kelimenin son harfi olan henin boyu bitişik bulunduğu ikinci lâmın bazan yarısına veya bazan üçte birine kadar yükselebilmektedir. Yazının seyrek olması istenildiği zaman iki lâmın, bazan lâmların, bazan da ikinci lâm ile henin arasının açık (keşîdeli) yazıldığı görülmektedir (bk. şekil 1a-d).

Kelimenin yazılmasında en büyük hususiyet lâmların normalden kısa oluşudur. Nitekim bu harfin uzun yazılışı göze hoş gelmemiş ve kelimenin lâmlarından ilk kısaltılanı ikincisi olmuştur. Birinci lâm elif uzunluğunda yazılıyor, diğeri birinci lâmın tepe noktasından son harfin yani henin çemberinin üst kenarına uzatılan meyilli bir hattı geçmiyordu (bk. şekil 2). Daha sonraki bir merhalede meyilli hattın başlangıcı, ilk harf olan elifin tepe noktası kabul edildi. Böylece birinci lâmda elife nisbetle kısalmış oldu (bk. şekil 3).

Hicâzî hattın hususiyetlerinden olan sağ üstten sol alt köşeye doğru dik harflerin meyilli oluşu bir tarafa bırakılırsa kelimenin umumi heyeti, dik açının uzun kenarı üzerine oturtulmuş bir dik kenar üçgeni andırıyordu.

Lafza-i celâlin yazılışı için daha başka şekiller de aranmıştır (meselâ şekil 4, 5), fakat bugün mevcut şeklini -herhalde- mensup hat devrinde İbn Mukle'ler ile (III/IX. asır başları) almıştır. İbn Mukle'lerden günümüze yazı gelmemişse de aynı üslûbun gelişmiş şeklini temsil eden İbnü'l-Bevvâb'ın (ö. 413/1022) yazısından nümunelere sahibiz. İbnü'l-Bevvâb, selefi İbn Mukle'lerin tesbit ettiği nisbetleri çok daha hassas hale getirmiştir. Onun tarzının bâriz hususiyetlerinden biri, kelimenin başındaki eliflerin çok uzun olması idi.

Netice olarak lafzatullahta elif daima normal uzunlukta yazılmış, diğer kelimelerde elif boyunda olan lâmlar ise kısaltılmış ve bu şekil daha sonra mensup hat devrinde gelişen hemen hemen bütün hat nevilerinde değişmeyen bir hususiyet halini almıştır.

Yâkūt (ö. 698/1298) gibi büyük sanatkârların kelimeyi hususi bir dikkat ve itina ile işledikleri muhakkaktır. Bununla beraber lafza-i celâl, bilinen şeklini ve ideal nisbetlerini Osmanlı hattatları eliyle Türk hat sanatında kazanmıştır.

İstifli yazılarda riayet edilen bir husus, "Allah" kelimesinin istifin üst ve ortasında yer almasıdır (bk. şekil: 6, 7).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 9; Hussa Sabâh es-Sâlim es-Sabâh v.dğr., *Meṣâḥifü Ṣanʿâʾ*, Küveyt 1405 (Methafü'l-Küveyt el-vatanî, Dârü'l-Âsâri'l-İslâmiyye), s. 42-45 (58-61); Selâhaddin el-Müneccid, *Dirâsât fî târîḫi'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî münẕü bidâyetih ilâ nihâyeti'l-ʿaṣri'l-Emevî*, Beyrut 1972, s. 24-25, 105, 107, 109, 112; a.mlf., *el-Kitâbü'l-ʿArabî el-maḫṭûṭ ilâ ḳarni'l-ʿâşiri'l-hicrî I*, Kahire 1960.



NIHAD M. ÇETİN

İstifli yazılarda lafza-i celâlin üstte yer alışına Sâmi Efendi'den, ortada yer alışına da Mahmut Yazır'dan birer örnek

